

Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi*

Seyyid Hüseyin Nasr**

Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today

Theoretical gnosis (irfan) is one of the best established schools in the tradition of Islamic thought. İrfan, which unites rational thought with intuition and spiritual experiences, sees beings as manifestations of the Absolute Truth and develops epistemological means in accordance with this approach. The importance of the tradition of irfan to the Islamic world is still preserved today. The Islamic world, finding itself facing philosophical problems that stem from secularization, scientism, environmental crises and individualism, should utilize the opportunities offered by the tradition of irfan to find solutions. There are many important studies being carried out on irfan in many Islamic countries today. This article will briefly discuss the philosophical principles based on the tradition of irfan and examine studies that are being carried out in this subject in the Arab world, Turkey, the Indian sub-continent, Southeast Asia, China and Iran.

Key words: Theoretical Gnosis, Doctrinal Sufism, İbn 'Arabi, 'İrfân, al-İkma al-Muta'aliya.

İslâm geleneğinde kelimenin tam anlamıyla aklî (entelektüel) ama kelâm ve felsefede olmayan, fakat her ikisinin konularıyla farklı bir perspektiften ilgilenen bir ilim mecmuası bulunmaktadır. Doktriner tasavvuf (et-tasavvufü'l-ilmî) olarak isimlendirilen bu ilim dalı pratik sufizm (et-tasavvufü'l-'amelî) veya özellikle Farsça konuşan dünyada "irfân-ı nazarî" olarak isimlendirilen teorik gnosis karşıt olarak görülmelidir. Bu ilmin talipleri ve üstatları onu "en yüksek ilim" olarak mütalaa edegelmişlerdir ve İslâmî bağlamda bu, başka yerde "scientia sacra"¹ diye isimlendirdiğimiz şeye tekabül eder. Bu bilgi mecmuası, Kur'an, sünnet ve erken devir mutasavvıfların eserlerinde mündemictir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Hakîm et-Tirmizî, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî gibi üstatların eserlerinde

* İngilizce'den çev. Adnan Aslan.

** Prof., Islamic Studies, George Washington University, Washington, DC, ABD.

¹ Bu Latince terimi, genel bir anlam ifade eden ve aynı zamanda geleneksel bilimleri de muhtevî olan "kutsal bilgi"den ayırmak için kullanmaktayız.

daha bariz hale gelmiş ve VII. (XIII.) yüzyılda İbnü'l-Arabî'nin –ki onun bütün eserleri bu “en yüksek ilim” ile alâkalı değildir– elinde ise bu ilim bütün ayrıntılarıyla tebarüz etmiştir. Bir kül olarak bu ilim, tasavvufî âdâb risâleleri, ahlâk kitapları, menâkıbnâmeler ve tasavvufî şiir kitapları gibi diğer tasavvufî eser türlerinde bulunanlardan farklıdır. Fakat geçen bu yedi yüzyıl boyunca, bir bütün olarak bu ilim tasavvufun diğer cihetlerine, İslâm felsefesi ve hatta kelâma büyük tesir icra etmiştir.

Son yüzyıllarda, İslâm dünyasının birçok bölgesinde muazzam tesirine rağmen, doktriner tasavvuf ya da nazarî irfanın, yüzyıllar boyu bir kısım Kur'an ve hadis âlimlerini, bazı zâhir fukahasını, birçok kelâm âlimini, daha çok ras-yonalist filozoflar ve hatta zâviye ve yerleşik tarikatlara bağlı mutasavvıfları içeren karşıtları da var olageldi. Bu sonrakiler gizli kalması gerektiğine ve mânevî pratik ve keşifle sıkı alâkası olduğuna inandıkları bu hakikatin nazarî açıklamalarına karşı çıktılar.² Bir kül olarak bu ilim hâlâ muhafaza edilmekte ve yüzyıllar boyunca birçok kimseye göre de, bütün bilgilerin şahı olarak İslâm düşüncesinin birçok alanına tesir icra edip, neşvünemâ bulmaya devam etmektedir.

İrfân-ı Nazarî Geleneğinin Kısa Tarihi En Erken Temelleri

Nazarî irfanı ve onun bugünkü önemini ele almadan önce, tarihin ötesinde ve zamana bağlı gelişmelerden azade kendi başına var olan, geleneksel otoritelerin³ anladığı haliyle “philosophia prennis”in (hikmet-i halida) kalbinde bulunan, özü farklı zaman ve mekânların yerel etkileriyle sınırlanamayan, bu “en yüksek ilm”in İslâm geleneğindeki ifadesinin, geçen asırları da dikkate alarak, kısa bir tarihini vermek yerinde olacaktır. Bu “en yüksek ilmin” konu edindiği hikmet daima var olagelmiş ve var olmaya da devam edecektir. Fakat o, merkezinde gerçekliğin tabiatıyla alâkalı, bu hikmetin bulunduğu muhtelif geleneklerin oluşturduğu çerçevede farklı formlar kazanmıştır. Bu bilgi, İslâm geleneğinde Hz. Peygamber tarafından bilinen bir yolla en önem-

² İbnü'l-Arabî'nin doktrinlerine muhalefet örnekleri için bk. Alexander Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999).

³ Perennial felsefenin geleneksel anlayışı için bk. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), s. 68. Bk. Frithjof Schuon, “Tracing the Notion of Philosophy” *Sufism: Veil and Quintessence*, çev. William Stoddart (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1981), s. 115-128.

lilerinden birinin Hz. Ali olduğu bir kısım sahâbîye, daha sonraki nesiller tarafından da tasavvuf büyüklerine ve elbette birçoğunun kendi devirlerinde tasavvufun kutubları olan Şîî imamlara tevdi edilmiştir.⁴ Bu bilgi sözlü olarak rivayet edilmekle birlikte kinaye, kısa/veciz ifadeler, sembolik şiir ve buna benzer tarzlarla ifade edilmiştir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren tadrîcî olarak Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi bazı sufiler, daha sistematik bir tarzda, tasavvuf doktrinin bazı yönleri hakkında yazmaya başladılar. Meselâ Tirmizî, tasavvufun merkezî konularından olan ve mânevî güç, himmet ve kutsiyeti ifade eden velâyet hakkında risâleler kaleme aldı. Ondan sonraki yüzyılda, Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) hem *İhyâ'sında* ve hem de *er-Risâletü'l-ledünniyye* gibi (bazı âlimler ona nispet etmekte) daha kısa risâlelerinde, aynı zamanda Nûr âyetinin işârî tefsirini yazdığı *Mişkâtü'l-envâr'ında* ilâhî ilim hakkında yazılar yazdı. Onun kardeşi Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) *Sevânih'inde* irfan ve metafiziği aşk diliyle izah etti. Bundan hemen sonra Aynükdât el-Hemedânî (ö. 525/1131), *Zübde'sinde* bazı filozofların düşüncesindeki rasyonalist eğilimleri tenkit ederek kendisi irfandan başkası olamayan bir başka bilme yoluna işaret ederken, *Mektubat* ve *Temhîdât'ında* ilâhî ilim konusunu ve bazı tasavvufî öğretilerin felsefî açıklamalarını ele aldı. Bu şahsiyetler, eserleri seleflerinin tarihî etkilerine indirgenemeyecek ve Allah'ın lütfü zirve bir şahsiyet olan İbnü'l-Arabî'nin gelişine zemin hazırladılar.⁵

Birçokları İbnü'l-Arabî'yi doğâl olarak nazârî irfanın ya da doktriner tasavvufun babası saymıştır.⁶ Onun zikredilen eserleri sadece saf metafizik ve irfanla alâkalı değildir. Onlar aynı zamanda, Kur'an ve hadis tefsirlerini, ibadetlerin, Arap alfabesindeki harflerin -sembolik anlamlarını konu edinen- geleneksel

⁴ Şîî irfanı ile tasavvuf arasındaki ilişki oldukça ilgi çekici ve aynı zamanda burada ele alınması mümkün olmayan fevkalâde önemli bir konudur. En önemlilerinden birinin Henry Corbin olduğu bir kısım Batılı âlimler bu meseleyi metafizikî ve tarihî açıdan ele aldılar. Meselâ bk. H. Corbin, *En Islam iranien*, Vol. III. *Les Fidèles d'amour: Shi'ism et soufisme* (Paris: Gallimard, 1972). Ayrıca bk. Mohammad Ali Amir Mo'ezzi ve David Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esoterism in Islam* (Albany, NY: State University Press, 1994); S. H. Nasr, *Sufi Essays* (Chicago: ABC International Group, 1999), s. 104-120.

⁵ Maalesef ne tasavvufun ne de teorik tasavvufun tam, hatta tama yakın bir tarihçesi yoktur. Bunun ötesinde İbnü'l-Arabî okulunun detayları da bilinmekten çok uzaktadır. İlimin şu anki seviyesinde bu muhteşem sıradıkların birkaç asıl zirveleri bilinmektedir. Çoğunluğu ise ilim dünyası tarafından tartışılmayı ve gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

⁶ Daha önceki âriflerle ilişkisine misal olarak, Michel Chodkiewicz ve William Chittick gibi ilim adamlarının tartıştıkları İbnü'l-Arabî'nin velâyet/vilâyet değerlendirmesi ve Hakîm et-Tirmizî'nin eserleri karşılaştırılabilir. Tirmizî'nin görüşleri için bk. Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965); Bernd Radke, *Drei Schriften des Theosophen Tirmid* (Beyrut: In Kommissen bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1992). Avrupa

bilimleri, ahlâk, hukuk, şiir dahil irfânî ve bâtunî özelliği olan her şeyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu çalışmanın konusu mevzubahis olduğunda, doğrudan gerçekliğin en yüce ilmini konu edinen teorik irfan ve metafizik eserleriyle sınırlı kalınacaktır. Diğer birçok mutasavvıfın eserlerinde olduğu gibi, İbnü'l-Arabî'nin ve kurduğu düşünce mektebinin her bir eseri, bir cihetten irfan (gnosis) ya da mârifetle alâkalıdır. İbnü'l-Arabî'nin irfan konusundaki en orijinal eseri, aynı zamanda bir bütün olarak geleneksel irfanın temeli olan, *Fusûsü'l-hikem*⁷ ve onunla birlikte baş yapıtı olan *Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin⁸ bazı bölümleri ve kendisinin *Fusûs*'a şerh olarak yazdığı *Nakşü'l-Fusûs* da dahil birkaç kısa risâlesidir.

Fusûs, daha sonraki şârihler tarafından nazarî irfan veya doktriner tasavvuf geleneğinin merkezî metni olarak kabul edilmiştir. Bu geleneğin en önde gelen eserlerinden birçoğu, ilhamla kaleme alınmış bu metnin şerhlerinden ibarettir. VII. (XIII.) yüzyıldan günümüze kadar uzanan ve birçoğu kendinde "orijinal" olan bu şerhlerin tarihi bu geleneği anlamak için büyük önemi haiz olduğu gibi diğer taraftan söz konusu geleneğin Fas'tan Malezya'ya ve Çin'e kadar olan bu geniş coğrafyadaki etkisini ortaya koyar. Son yıllarda, bu sahada birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, maalesef ne *Fusûs* şerhlerinin ne de teorik irfan ve/veya tasavvufî metafizik geleneğinin detaylı bir tarihi yazılabilmıştır.

dillerinde İbnü'l-Arabî üzerine yazılmış hatırı sayılır bir külliyat ve özellikle Fransızca'ya olmak üzere eserlerinin tercümesi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili olarak bk. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, çev. Peter Kingsley (Cambridge, UK: Islamic Text Society, 1993); Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spritual Life and Thought of Ibn 'Arabî* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1999). Öğretilerine giriş için bk. William Chittick, *Ibn 'Arabî: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005). Eserleri için bk. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî* (Damascus: Institut Français de Damas, 1964). İbnü'l-Arabî'nin irfan öğretileri için bk. W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989); *The Self-Disclosure of God* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998); Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, the Book and the Law*, çev. David Streight (Albany, NY: State University of New York Press, 1993); *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, çev. Liadain Sherrard (Cambridge, UK: The Islamic Text Society, 1993); Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997); Toshidiko Izutsu, *Sufism and Teoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), s. 7-283.

⁷ Bk. *The Wisdom of the Prohets of Ibn 'Arabî*, Arapça'dan Fransızca'ya Titus Burchkhardt'ın notlarıyla Fransızca'dan İngilizce'ye de Angela Culme-Seymour tarafından çevirilmiştir (Aldsworth: Beshara Publication, 1975). Bu eser, Burchkhardt'ın İbnü'l-Arabî'nin metafizliği ile alâkalı derinlikli yorumlarını içermektedir. *Fusûs*'un en son ve en başarılı tercümesi Caner Dağlı tarafından yapılmıştır, *The Ringstone of Wisdom* (Chicago: Kazi Publication, Great Books of Islamic World, 2004). Ayrıca bk. Charles-André Gilis, *Le Livre des chatons des sagesse* (Beirut: Al-Bouraq Editions, 1997).

İbnü'l-Arabî Şam'da 632/1240 yılında vefat etti ve öğretileri buradan yayıldı. Onun saf metafizikten haberdar ve irfan sahibi, İslâm felsefesinde yetişmiş olan ilk öğrencilerinden bazıları, üstatlarının öğretilerini ve özellikle *Fusûs*'u daha sistematik ve felsefi tarzda yorumlamaya başladılar. Böylece geleneksel irfan geleneğinin ifade etmeye çalıştığı Hakk'ın "en yüce ilmi"nin sistematik ifadesinin zeminini oluşturdular. *Fusûs*'un ilk şârihi, İbnü'l-Arabî'nin en yakın öğrencisi ve Konevî'nin yakın arkadaşı, bütün bir metni özet olarak şerheden Afîfüddîn el-Tilimsânî'dir (690/1291).⁹ Üstadının irfan ve metafizik alanındaki öğretilerinin en etkili tebliğcisi ve teorik irfanın sonraki ifadelerini şekillendiren sistematik açıklamayı ortaya koyan şahsiyet ise Sadrettin Konevî'dir (ö. 673/1274).¹⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu en önemli öğrencisi *Fusûs* metnine herhangi bir şerh yazmadı; ama *Fusûs*'un bölüm başlıklarını açıklayan ve daha sonraki mutasavvıflar ve ârifler tarafından İbnü'l-Arabî'nin metnindeki sırları anlamanın anahtarı olarak kabul edilen *el-Fukûk* isimli bir eser yazdı.¹¹ Konevî irfanî özellikteki birçok eserin de müellifidir. Bunların en başta geleni, Şemsettin Molla Fenârî'nin *Misbahü'l-üns* ismiyle bilinen şerhiyle birlikte teorik irfanın şaheseri ve özellikle Türkiye ve İran'da teorik irfan öğretiminde temel metin olan *Miftahü'l-gayb*'dir.¹²

Geleneksel teorik irfanın önde gelen şahsiyetlerinden olan bazı öğrencilerini bizzat Konevî kendisi yetiştirmiştir. Bu konuya girmeden önce, İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olan ve bu geleneğin daha sonraki dönemlerinde müstesna bir rol oynayan şair Ömer İbnü'l-Fânz'dan (ö. 632/1235) söz etmek gerekir.

⁸ Bk. İbn 'Arabî, *Les Illuminations de la Mecque (The Meccan Illuminations)*, Michel Chodkiewicz'in kontrolünde tercüme edildi (Paris: Sindbad, 1988).

⁹ İbnü'l-Arabî'nin okulu ve teorik irfan hakkında bk. W. Chittick, "The School of Ibn 'Arabî" eds. S. Hossein Nasr ve Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 2001), s. 510-523; S. H. Nasr, "Seventh Century Sufism and the School of Ibn 'Arabî," *Sufi Essays* (Chicago: ABC International Group, 1999), s. 97-103; Annemarie Schimmel, "Theosophical Sufism", *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1978), s. 259-286. Bu okula Seyyid Celâleddin Aştıyânî Dâvûd-i Kayserî'nin *Matla'ü husûsî'l-kilem fı me'ânî Fusûsî'l-hikem* gibi yaptığı felsefi ve tasavvufî tahkik eserlere yazdığı birçok girişte önemli referanslar da bulunmaktadır.

¹⁰ Bk. W. Chittick, *Faith and Practice of Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992); Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysarî," *Muslim World*, LXXII (1982), s. 107-128; ve Chittick, "Last Will and Testament of İbn 'Arabî's Foremost Disciple and Some Notes on its Autor," *Sopia perennis*, IV/1 (1978), s. 43-58. Bk. Muhammed Hacvî, *Daw Sadr al-Din* (Tahran, İntişârât-ı Mevlâ, 1378 Hicrî-Şemsî [H.Ş.]), s. 17-114, Konevî'nin düşüncesi, hayatı ve eserlerinin en güzel özetlerinden birini içermektedir).

¹¹ Bk. *Kitab al-fukûk*, ed. M. Hacvî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1371 H.Ş.).

¹² Bk. M. Hacvî'nin tahkiki (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 H.Ş.). Bu büyük külliyat Konevî ve Fenârî'nin metinleriyle birlikte, teorik irfan okulunun Ağa Muhammed Rida Kumsaî, Mîrzâ Hâşim Aşkivarî ve Seyyid Muhammed Kummî'den Âyetullah Rûhullah Humeynî ve Hasan-zâde Âmülî'ye kadar İran'da bulunan daha sonraki temsilcilerinin şerhlerini de içermektedir.

Muhtemelen Arapça'da en büyük sufi şairlerden olan İbnü'l-Fânz'ın *Tâiyye'si* irfan doktrininin çok güzel yazılmış şiir tarzında kâmil bir ifadesidir ve aynı zamanda o, bizzat orijinal irfan metinleri olan birçok şerhe de konu olmuştur.¹³ Bununla birlikte, Fahreddin-i Irâkı (ö. 688/1289), Evhadüddin Kirmânî (ö. 635/1238), Şemseddin Mağribî (ö. 809/1406-07), Mahmûd-ı Şebüsterî (ö. 718/1318) ve Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) gibi İranlı şairler de bulunmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini şiir aracılığıyla ifade eden ancak doktriner metinlere ve teorik irfan geleneğine tam bağlı olmayan, bu sebeple de bizim burada ilgilenmediğimiz Türk şairleri ve Hint Altkütası şairlerini ise söylemeye gerek yoktur. Fakat Şemseddin Lâhicî'nin (ö. 912/ 1506) *Şerh-i Gülşen-i Râz'ı* ve Câmî'nin *Âşî'atü'l-İema'ât* ve *Levâ'ih* gibi metinlerinde nazarî irfan geleneğini görmekteyiz.

Bu çalışmanın konusuyla alâkalı olarak Konevî'nin öğrencilerine tekrar dönecek olursak, sonraki geleneklerde en dikkate şayan ve etkili olanı, öncelikle *Tâiyye'sinde* üstadının Farsça şerhlerini toplayan ve bunlara dayalı olarak *Meşâriku'd-derârî* ve *Münthe'l-medârik* ismiyle Arapça ve Farsça temel bir eser yazan Saïdüddin Fergânî'dir (ö. 699/1300).¹⁴ İkinci olarak *Fusûs'a*¹⁵ yapılan ilk tafsilatlı şerhin müellifi, öğrencisi Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 736/1336)¹⁶ oldukça meşhur olan şerhini de etkileyen Müeyyidüddin Cendî'nin de (ö. 700/1300) zikredilmesi gerekir. Nitekim nazarî irfan konusunda Cendî'nin Farsça *Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh* ve Kâşânî de Arapça *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ki bu eser İbnü'l-Arabî'ye nispet edilmiştir, isimli önemli eserler telif etmişlerdir. Bu kitap Kur'an'ın bâtinî anlamı üzerine yapılan tefsire dayanarak irfan ve metafiziğin prensiplerini açıklayan eserlerin önemli örneklerindendir. Nazarî irfan okulunun olduğu bu ilk dönem boyunca, İbnü'l-Arabî ve Konevî çevresiyle irtibatlı; fakat onun öğrencisi olmayan, Sadreddin Hümâyün (649/1252) ve vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmil doktrinlerine dayanarak Farsça eserler yazan öğrencisi Azîz Neseî (ö. 700/1300'den önce) gibi önemli isimler vardır. Böyle kısa bir tarihî değerlendirmede bütün şahsiyetleri ele almak imkânsızdır.

¹³ Bu eser İbnü'l-Fânz'ın diğer şiirleriyle birlikte Arthur J. Arberry tarafından *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*'de (London: E. Walker, 1952 ve Dublin: E. Walker, 1956) tetkik ve tercüme edilmiştir. Bk. Emil Homerin, *The Wine of Love and Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005).

¹⁴ Bk. S. C. Âştîyânî *Meşâriku'd-derârî* (Meşhed: Çaphâne-yi Dânişgâh-i Firdevsî, 1398 H.Ş.) bir girişli ve yorumlarıyla edisyon kritiğini gerçekleştirmiştir.

¹⁵ Onun şerhi için bk. *Şerhu fusûsi'l-hikem* (Kum: Büstân-ı Kitâb, 2002).

¹⁶ Bk. Kâşânî, *Şerhu fusûsi'l-hikem* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966); aynı zamanda onun *Mecmua-i resâil ve musannefât*, ed. Mecid Hadizade (Tahran: Miras-i Mektup, 2000); *Traité sur la prédestination et le libra abitre*, çev. Omar Guyard (Beyrut: Al- Bouraq, 2005).

Arap Dünyası

Suriye ve Anadolu'da tesis edilen ilk temellerinden İbnü'l-Arabî okulunun öğretileri ve nazarî irfan, İslâm dünyasının farklı bölgelerine yayıldı. Burada özetle her bir bölgenin en önemli şahsiyetlerini ele almaya çalışacağız. Arap dünyasıyla başlayalım. Mağrib'de güçlü bir tasavvufi gelenek yüzyıllar boyunca muhafaza edilegelmiştir. Fakat Mağribî tasavvuf, her ne kadar Ebû Medyen, İbn Meşîş ve Ebü'l-Hasan gibi şahsiyetlerde gördüğümüz gibi en saf haliyle irfana inhisar edilmiş olsa da, Doğu'da gördüğümüz gibi bu irfanın uzun ameli açıklamaları üzerinde durulmamıştır.¹⁷ Bu bölgeye ait eserlerin çoğu ameli tasavvuf öğretilerinin açıklamaları ve tasavvufi yolun uygulamalarıyla alâkalıdır. Mağrib'de, nazarî irfan nevine ait Ahmed İbn Acîbe'nin eserlerini görmek için XII. (XVIII.) yüzyıla kadar beklemek gerekecektir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine dayalı sözlü gelenek, Mağrib'in XIV. (XX.) yüzyıl meşhur tasavvuf üstatlarından Şeyh el-Alevî (ö. 1353/1934) ve Şeyh Muhammed et-Tâdilî'nin (ö. 1371/1952) şahsî talimlerinde ve yazılı eserlerinde görüldüğü gibi canlılığını devam ettirmiştir.¹⁸ İrfan konusundaki Mağribî eserler, yorumlarında Doğu'dakilere nispetle daha az sistematik ve daha az felsefî olmaktadır.

Mağrib'den neşet eden İbnü'l-Arabîci öğretilerin en önemli temsilcisi, meşhur Cezayirli emîr ve tasavvuf üstadı, Şam'da sürgündeyken İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okutan, Abdülkadir el-Cezâirî'dir (ö. 1300/1883). Emîr Abdülkadir *Kitâbü'l-mevâkıf*¹⁹ gibi irfan konusunda müstakil birkaç eser de telif etmiştir. Mağrib'deki tasavvuf dergâhlarında *Fusûs* ve *Fütühât* metinleri, özellikle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1258) dualarından, bu tarikatın üçüncü kutub olan İbn Ataullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) risâlelerine kadar asırlarca kendi farklı tasavvufî eserlerini ortaya koyan, Şâzelî tarikatında günümüze kadar okutulmuştur. Birincisi ilk dönem Şâzeliyye'den, ikincisi ise İbnü'l-Arabî irfanından neşet etmiş bu iki akım, daha sonraki yüzyıllarda Mağrib ve diğer bölgelerdeki tasavvufun önde gelen şahsiyetlerini etkilemiştir.

Yazılı metinlerin üretimi söz konusu olduğunda, Arap dünyasının doğu bölgesinde nazarî irfana daha fazla ilgi vardı. Hayli ilginçtir ki tasavvufun en

¹⁷ Mağribî tasavvuf konusunda bk. Vincent Cornell, *The Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, TX: University of Texas Press, 1998).

¹⁸ Titus Burckhardt 1930'larda Fas'ta bulunurken bu öğretilerin varlığını doğrudan tecrübe etmiştir. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.

¹⁹ Bk. Michel Chodkiewicz, *Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*, çev. James Chrestensen ve Tom Manning (Albany, NY: State University of New York Press, 1995); Michel Lagande, ed. ve çev., *Le Livre des haltes* (Leiden: Brill, 2000).

büyük merkezlerinden olan Mısır bu konuda bir istisnadır. VII. (XIII.) yüzyılda Memlük Mısır'ında Ekberci öğretiler yayılmasına rağmen, bu kadim topraklarda, ameli tasavvuf ve tasavvuf ahlâkına, spekülâtif düşünce ve doktriner tasavvuftan, daha fazla ilgi olmuştur. Kaldı ki Mısır'da İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini halk arasında yaygınlaştıranlar da çıkmıştır. Bunların önde gelenlerinden biri *Fütûhât* ve *Fusûs*'u halka yönelik ifade eden eserler sahibi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'dir (ö. 973/1565).²⁰ O aynı zamanda Şâzelî öğretileriyle İbnü'l-Arabî'nin öğretileri arasında irtibat kurmayı denedi. Bununla birlikte Mısır'da irfanın klasik metinleri üzerine yazılmış, diğer birçok bölgede bulunanlara nispetle önemli, birkaç şerh de bulunmaktadır. Yine de nazarî irfan birçok Mısırlı tarafından tetkik edildi ve öğretildi. Modernist reformcu Muhammed Abduh'un bile hayatının son dönemlerinde İbnü'l-Arabî çalışmalarına döndüğünü söylemek bu bağlamda ilgi çekici olur. Bundan yıllar önce Osman Yahya'nın *Fütûhât*'ın tahkikli metnini yayımlaması münasebetiyle Mısır Parlamentosu önünde yapılan gösteriden anlaşılacağı üzere, bu topraklardaki birçok çevrede bu eserlere muhalefet devam etmektedir.

Yemen'de IX. (XV.) yüzyıla kadar özellikle Resûlîler idaresi altında Zâbid Okulu'nda İbnü'l-Arabî irfanına büyük alâka olmuştur. İsmâil el-Cebertî (ö. 806/1403), Ahmed İbnü'r-Reddâd (ö. 821/1417-18) ve Abdülkerim el-Cîlî bu okulun Yemen'deki önemli şahsiyetlerindendi.²¹ Aslen İranlı, fakat Yemen'de meskûn olan Cîlî, bugün Fas'tan Hindistan'a kadar nazarî irfanın ders kitabı olarak kullanılan *el-İnsânü'l-kâmil* adlı baş eseri sebebiyle özellikle önemlidir. Bu eser İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin daha sistematik ifadelerini içermektedir.²²

Arap dünyasının doğusunda, özellikle Filistin ve Suriye'de nazarî irfan ve -Abdülğanî en-Nablusî'nin *Fusûs*'a²³ yazdığı şerhte olduğu gibi- İbnü'l-Arabî konusunda önemli şerhler yazmaya ilginin devam ettiğini görmekteyiz. Kendisi bir Kürt âlim olan ve Mekke'de meskûn İbrâhim İbn Hasan el-Kurânî'nin İbnü'l-Arabî irfanını savunması, Suriye ve onun çevresindeki bölgelerde, önemli etkiler yapmıştır. Mısır ve diğer bölgelerde, Suriye'deki İbn Teymiyye ve

²⁰ Bk. Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al-Sha'arani* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1982).

²¹ Bk. A. Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition*, s. 225.

²² Bk. Al-Jîlî, *Universal Man*, Titus Burckhardt tarafından kısmen yorumlanarak tercüme edilmiştir. Fransızca'dan İngilizce tercümesi Angela Culme-Seymour tarafından yapılmıştır (Sherborne: Beshara Press, 1985); Ayrıca bk. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978).

²³ Bk. Nablusî, *Şerhu Divani İbni'l-Fârız* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 196-7; Elizabeth Sirriyyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nablusi, 1641-1731* (London: Curzon, 2005).

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin öğrencilerine kadar ulaşan birçok fakih ve kelâmcı İbnü'l-Arabî'nin irfan doktrinine karşı çıkmalarına rağmen, bu okul bu bölgede oldukça canlı kalmasını bildi ve günümüze kadar varlığını devam ettirdi. Çağdaş mutasavvıfların dikkate şayan olanlarından biri de, bundan birkaç yıl önce Beyrut'ta ölen, İbnü'l-Arabî'yi rüyasında görmesine dayanarak yazdığı tasavvuf konusundaki önemli kitabına *er-Rihle ile'l-Hak* ismini veren kadın mutasavvıf Fâtıma el-Yeşrutkiye'dir.²⁴

Osmanlı Türkiyesi

Osmanlı dünyasının Türk bölgesine dönecek olursak, Konevî'nin kendisi ve Konya'daki çevresine kadar giden nazarî irfan çalışmalarında devam edip gelen güçlü bir gelenek bulmaktayız. Bu okulun kuruluşundan sonra en önemli şahsiyetler arasında Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) ve Şemseddin Molla Fenârî (ö. 834/1431) bulunmaktadır. Kâşânî'nin de öğrencisi olan Kayserî İbnü'l-Fânz'ın *Tâiyye*'sini şerh etmek de dahil, irfan konusunda birçok eser yazmıştır. Fakat bunların içinde en kapsamlısı ve bugüne kadar yaygınlığını koruyan *Fusûs* üzerine yazdığı şerhidir.²⁵ O aynı zamanda bu esere irfan doktrininin bütün macerasını usta bir şekilde özetleyen, bizim daha sonra döneceğimiz Âyetullah Humeynî'nin ve Seyyid Celâleddin Âştîyânî'nin²⁶ (ö. 1426/2005) muhteşem ta'likatları da dahil, birçok şerhin yazıldığı bir *Mukaddime* kaleme aldı. Molla Fenârî'ye gelince, Osmanlı İmparatorluğu'nda başkadı ve İslâm hukukunun önemli otoritelerinden olmasına rağmen, irfan okulunun birçok Türk ve Fars öğrencisinin, irfanın en ileri metni kabul ettikleri *Misbâhu'l-üns*'ün²⁷ müellifidir. Bugün tuhaftır ki, defnedildiği Bursa'da ve Türkiye'nin başka yerlerinde daha ziyade fakih olarak tanınmakta, İran'da

²⁴ Bk. Leslie Cadavid, ed. ve çev., *Two Who Attained* (Louisville, KY: Fons Vitae, baskıda).

²⁵ Nazarî irfanın önemiyle ilgili bu tartışmanın ışığında, bu irfan üstadının, çağdaş terimi kullanacak olursak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki üniversitenin ilk rektörü olduğunu vurgulamak yerinde olur. Kayserî hakkında bk. S. C. Âştîyânî'nin *Resâil-i Kayserî*'ye yazdığı giriş (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1357 H.Ş.); Mehmet Bayraktar, ed. *Dawud Qaysarî-Rasâ'il* (Kayserî: Metroplitan Municipality, 1997); Emil Homerin, *The Wine of Love and Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005). Kayserî'nin şerhine Âyetullah Humeynî'ninki de dahil birçok ta'likat yazıldı. Bk. Âyetullah el-Uzmâ el-İmam el-Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh Fusûsü'l-Hikem ve Misbâhü'l-üns* (Kum: Defter-i Tebligat-i İslâmî, 1410). Ayrıca Kayserî üzerine birçok Osmanlı şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır.

²⁶ Bk. *Commentary upon the Introduction of Qaysari to the Fusûs al-Hikem of Ibn Arabi*, Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Fransızca ve İngilizce girişleriyle birlikte (Mashhad: Mashhad University Press, 1966).

²⁷ Bk. dn. 12.

ise bir ârif olarak bilinmektedir. Bu iki önemli şahsiyete ilâve olarak İbnü'l-Arabî'nin meşhur şârihi Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) ve XIV. (XX.) yüzyıla kadar arkalarında dikkate değer eserler bırakan birçok mutasavvıfı da zikretmek gerekir. Doğrusu bu okulun Osmanlı dünyasındaki tesiri Bosna gibi bölgeleri de içine alacak ve çağdaş dönemde birçok farklı Türk düşünür tipinde görülecek şekilde oldukça geniştir. Bunların en meşhurlarından *Fusûs* üzerine dört cilt şerh yazan Ahmed Avni Konuk'u (ö. 1357/1938), onun çağdaşı kendisi aynı zamanda ârif, filozof ve siyasi bir şahsiyet, İbnü'l-Arabîci irfan konusundaki birçok eserin müellifi Ömer Ferit Kam'ı (ö. 1363/1944) ve modern Batı felsefesinin özellikle materyalizmin hatalarını çürütmek için İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini kullanan filozof İsmail Fenni Ertuğrul'u saymak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin eserleri XIV. (XX.) yüzyıl Türkiye'sinde metafiziğe olan alâkanın canlandırılmasına önemli derece hizmet etmiştir.²⁸

Hindistan'ın Müslüman Bölgeleri

Bu kısa tarihî araştırmada doğuya doğru hareket ediyoruz ve mantıkî olarak şimdi İran ve Safevî döneminden bu tarafa entelektüel olarak İran'la alâkalı olan Şii Irak ve İran'la aynı entelektüel dünyaya ait olan, Afganistan da dahil, çevresindeki bölgelere dönüyoruz. Geçen birkaç yüzyıl boyunca nazari irfanın geliştirilmesinde İran'ın oynadığı merkezî role binaen, dikkatimizi daha doğuda olan Hindistan, Güneydoğu Asya ve Çin'e yoğunlaştırdıktan sonra, İran'a bu araştırmanın sonunda döneceğiz.

İbnü'l-Arabî okulu ve nazari irfanla alâkalı olan Hint Altkıtası'nda önemli şahsiyetler hakkında detaylı bir çalışma yapılmamış olmasına rağmen, bu zamana kadar yapılan araştırmalar o bölgelerde bu okulun oldukça geniş etkisini açığa çıkarmaktadır. Daha VIII. (XIV.) yüzyılda Keşmir'e göçen İranlı mutasavvıf Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) Hindistan'da İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin yayılmasına yardım etti. O sadece *Fusûs*'a Farsça şerh yazmakla kalmadı, aynı zamanda irfan konusunda bağımsız birkaç risâle de telif etti.²⁹ Yüzyıl sonra Alâeddin Ali b. Ahmed el-Mehâimî (ö. 835/1432) sadece *Fusûs* ve Konevî'nin *Nusûs*'u üzerine şerh yazmadı, aynı zamanda Arapça olarak

²⁸ Bu şahsiyetler için bk. İbrahim Kalın'ın Oliver Leaman'ın çıkardığı *Dictionary of Islamic Philosophy*'deki (baskıda) maddeleri.

²⁹ Bk. W. Chittick, "The School of Ibn 'Arabî", *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr ve Oliver Leaman, s. 520. Bu okulun Hindistan'daki genel tarihi için bk. W. Chittick, "Notes on the Ibn 'Arabî's Influence in the Subcontinent", *The Muslim World*, LXXII/3-4 (1992), s. 218-241; Sayyid 'Ali Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978).

daha felsefî tarzda birçok bağımsız eser de telif etti. Bu eserler yaklaşım itibarıyla pek çok yönden İran'daki son dönem irfan konusunda yazılan eserlerle ilgilidir. O, bununla birlikte Şemseddin Mağribî'nin *Cem-i Cihannâme*'sine şerh yazdı. Bu noktada birçok kimse onun Ferganî'nin *Meşriku'd-derârî*'sinden daha ziyade ilham aldığına inanır. Kirmânî, Irâkî, Şebüsterî, Şah Ni'metullah-ı Vefî (ö. 834/1431) ve Câmî gibi diğer birçok şairin şiirlerine benzeyen Mağribî'nin şiirlerinin, vahdet-i vücûd gibi irfanî tezlere dayalı olduğunu ve özellikle İbnü'l-Arabî okulunun temsilcilerinden İbnü'l-Fânz'ın şiirleri için olduğu gibi, Farsça'ya aşına olan bu okulun Arap, Fars, Türk ve Hintli takipçilerince takdir edildiğini belirtmek oldukça dikkat çekicidir.

Hindistan'da nazarî irfanın ileri gelen temsilcileri sayılamayacak kadar çoktur ve en iyi bilinenleri dahi burada zikretmek mümkün değildir.⁵⁰ Fakat Hint Altkıtası'nda bu okulun belki de en derin üstatlarından olan Muhibbullah İlahâbâdî'yi (Allahâbâdî olarak da bilinir, ö. 1058/1648) zikretmek gerekmektedir.⁵¹ *Fusûs*'a Arapça ve daha uzun olan Farsça ve *Fütûhât*'a yetkin şerh yazan İlahâbâdî, aynı zamanda irfan konusunda bağımsız risâleler de kaleme aldı. Onun eserleri, Hindistan'da birçok mutasavvıfın ilâhî bilginin yegâne kaynağı olarak gördükleri, mânevî halden daha ziyade, akletmeyi ve hikmeti vurgulamaktadır. Bu çalışmanın ele aldığı nazarî irfan geleneğinde Muhibbullah İlahâbâdî'nin eserlerinin önemi ve onun daha sonra Hindistan'daki etkileri oldukça büyüktür. O bu okulun sadece Hindistan'da değil, bütün bir İslâm dünyasında en büyük zirvelerinden biridir.

İbnü'l-Arabî irfanının merkezî tezlerinden olan vahdet-i vücûdun Hindistan'da kendine has bir hayatı olmuştur. Şeyh Ahmed-i Sirhindî gibi bir kısım mutasavvıflar onun olağan yorumlarına karşı çıkarken, bu yorumlar büyük veli Gîsûdirâz, Nizameddin Evliyâ ve bunların müritleri dahil, birçok mutasavvıf tarafından benimsenmiştir. Nazarî irfanın oynadığı merkezî rol olmaksızın Hint Altkıtası'nda tasavvuf tarihi tasavvur etmek nerdeyse imkânsızdır. Hatta tanınmış Hintli filozof ve teolog olan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) bu okuldan bir hayli esinlenerek eserler yazmış ve Mevlânâ Eşref 'Alî Tânevî'nin (ö. 1362/1943) bazı eserlerinde gördüğümüz gibi XIV. (XX.) yüzyıla kadar etkisi devam etmiştir.⁵² Üstelik, felsefî ışrak düşüncesi ve

⁵⁰ Chittick bu şahsiyetlerden birçoğunu "İbn 'Arabî's Influence in the Subcontinent" isimli makalesinde tartışmaktadır.

⁵¹ Bk. Chittick, "İbn 'Arabî's Influence in the Subcontinent".

⁵² Bk. Shah Waliullah of Delhi, *Sufism and Islamic Tradition*, çev. G. N. Jalbani, ed. D. B. Fry (London: Octagon Press, 1980). Bu eser Şah Veliyyullah'ın temel felsefî eserlerinden biri

hikmeti müteâliye Hindistan'a ulaştığında bu okullarla irfan okulu arasında, İran'da göreceğimiz gibi, birçok etkileşim olmuştur.

Güneydoğu Asya

Güneydoğu Asya ve Malay'a döndüğümüzde, burada tek bir olguyla karşılaşırız. Bu da bazen "vücutiyye" denen İbnü'l-Arabî okulunun, Malay lisanının İslâmî söyleme uygun entelektüel bir dil haline gelmesinde oynadığı roldür. Bu okulun en önemli şahsiyetlerinden olan Hamza Fansûrî (ö. 1000/1592), Malay lisanının İslâmî dil olarak gelişmesinde merkezî rol oynayan ve aynı zamanda Arapça ve Farsça bilen büyük bir şairdir. O, ayrıca İbnü'l-Arabî okuluna ait doktrinlerin de üstüydü.³³ Bu okula bağlılığı yönünden o, Şemseddin Sumatrânî (ö. 1040/1630) tarafından da takip edilmektedir. Bu okula Nurettin Râniî gibi bir kısım mutasavvıfların karşı çıkmasına ve Malay halkının çoğu tasavvufun doktriner cihetinden daha ziyade amelî/işlevsel cihetine ilgi duymasına rağmen, nazarı irfan okulu belli yerlerde çalışılmakta, hatta bugün Malezya, Singapur ve Endonezya'da öğretileri takip edilen ve klasik metinlerin hâlâ okunduğu çevreler bulunmaktadır.³⁴

Çin

Çin hakkında da birkaç söz söylenmelidir. XI. (XVII.) yüzyıla kadar Çinli Müslümanlar ilmî meselelerle Arapça ve Farsça metinlere dayanarak uğraşmaktaydılar. Sadece XI. (XVII.) yüzyılda onlar klasik Çin dilini kullanmaya ve İslâmî metafizik ve felsefeyi neo-Konfüçyanizm dilinde ifade etmenin yollarını aramaya başladılar. Bundan sonra, Çince'de şimdilerde sistematik olarak tetkik edilen önemli İslâm düşüncesi külliyyatı gelişti. Klasik İslâmî eserlerden Çince'ye en erken aktarılan iki eserden birincisi Câmî'nin Farsça harika bir irfan özeti olan, Liu Chih (ö. yaklaşık 1670) tarafından Çince'ye *Chao-wei* (Gerçek Âlemin Sırlarının Keşfi) ismiyle tercüme edilen *Levâih*'tir. İkincisi yine Câmî'nin irfanını konu edinen ve daha önce zikrettiğimiz ve P'o Na-cih (ö. 1697 sonrası) tarafından *Chao-yüan pi-chüeh* (Hakiki Keşfin Sırlı Sırları) ismiyle

olan *Lamahât* ve *Sata'âl*'in tercümelerini muhtevîdir. Her iki metinde, özellikle birincisi bu büyük entelektüel şahsiyet üzerindeki nazarı irfanın etkisini göstermektedir. Tânevî ile alakalı olarak bk. Fuad Nadeem, "A Traditional Islamic Response to the Rise of Modernism", ed. Joseph Lombard, *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2004), s. 79-116.

³³ Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansûrî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

tercüme edilen *Lema'ât*'ıdır.³⁵ İslâm öğretilerini Çince ifade eden, 1642 yılında *Real Commentary on the True Teaching*'i ve bunu takip eden birçok eser yazan ilk Çinli Müslüman düşünür Wang Tai-yü irfan geleneği içinde gelişip yetişmiştir. Öyle ki nazarî irfan okulu son birkaç yüzyıl boyunca Çin ve İslâm entelektüel geleneklerinin en yüksek seviyede buluşmasında asli bir rol oynadı.

İrfan

İrfan nazarî irfanın daha sonraki gelişmesinde, en merkezî arena olmasa da, asıl merkezlerden biri olmayı hak etti. Farsça yazan Konevî'nin, kendisi de dahil, çevresi İrfan kültür dünyasıyla yakinen irtibatlıydı. Konevî'nin öğrencisi Fahrreddin İrâkî Fars lisanının en büyük şairlerinden biri sayılmaktadır. Bu okulun ilk temsilcilerinden Sadreddin Hümâyün ve irfan konusunda kolay okunan Farsça'yla yazan onun müridi Azîz Nesevî, uzun zaman İbnü'l-Arabî'ye³⁶ nispet edilen meşhur *Risâlatü'l-ahadiyye* yazarı Şîrazlı Evhâdüddin-i Balyânî (ö. 686/1288) ve daha önce zikri geçen, önde gelen *Fusûs* şârihi ve nazarî irfan okulunun büyük şahsiyeti Abdürrezzâk el-Kâşânî'yi anmak gerekir. Bir taraftan VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren ya *Fusûs*'a şerh yazmak ya da bu okulun orijinal metni formunda bağımsız risâleler kaleme almak şeklinde İrfan'da Arapça ve Farsça metinlerin ortaya çıkmasıyla nazarî irfan okulunun devam ettiğini görmekteyiz. Diğer taraftan bu okulun tasavvuf literatüründe, özellikle şiirde derin etkisini de müşahade etmekteyiz. Bunun en önemli misali Mahmûd Şebüsterî'nin, İbnü'l-Arabîci irfanın prensiplerini ilâhî güzellikteki beyitlerle özetleyen Farsça tasavvuf şiirinin en büyük şaheserlerinden biri olan, *Gülşen-ı Râz*'ıdır. Bunun için, Mahmûd-i Lâhîcî'nin IX. (XV.) yüzyılda yazdığı şerh, nazarî irfanın en temel metnidir. İrâkî, Şah Nimetullah Velî, Câmî ve diğer birçoklarının eserlerinde olduğu gibi bu ikisi arasındaki irtibatın unutulmaması gerekse de, burada şiir geleneğini değil, sadece nesir ve nazarî irfanın sistematik eserlerini ele alacağız.

VIII. (XIV.) yüzyılda vuku bulan ve Pehlevî, Kaçar ve Safevî dönemleri boyunca bu okulun tarihinde derin izler bırakan bir başka önemli olay İbnü'l-

³⁴ Bk. Zailan Moris, "South-east Asia", *History of Islamic Philosophy*, s. 1134.

³⁵ Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-Yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000), s. 32; Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History in the Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

³⁶ Bk. Balyânî Awhad al-Din, *Epître sur l'Unicité absolue*, çev. Michel Chodkiewicz (Paris: Les Deux Océans, 1982).

Arabîci irfanın, âlimlerin “Şif irfanı” dedikleri kendi irfanî öğretileri olan Şiizme entegre edilmesidir. Zâhirde birbirinden ayrı olan bu iki okul bâtında birbiriyle irtibatlıdır ve İslâm vahyinin irfânî ve bâtınî boyutuna dayanır. Özellikle velâyet meselesiyle alâkalı olarak İbnü'l-Arabî'ye bazı tenkitlerde bulunsa da, irfan ağacının bu iki kolunu bir senteze Seyyid Haydar el-Âmülî ulaştırmıştır. Diğer birçokları onun ayak izlerini takip ettiler. Âmülî hem On İki İmam Şiiliği'ne bağlı büyük bir kelâmcı hem de İbnü'l-Arabî okuluna bağlı bir mutasavvıftır. Onun *Câmî'ü'l-esrâr*'ı Şiilik bağlamında İbnü'l-Arabî irfanının çok önemli bir metnidir.³⁷ O aynı zamanda bağımsız metafizik risâleleri yanında önemli bir *Fusûs* şerhinin de müellifidir. Nazarî irfanın İran'da daha sonraki gelişmeleri ve Molla Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Okulu'nu, Âmülî'nin eserlerini değerlendirmeden tamamıyla anlamak mümkün görünmemektedir.

VIII. (XIV.) yüzyıl ilâ X. (XV.) yüzyıl arası İran'da İbnü'l-Arabî okuluna ve nazarî irfan sahasındaki yoğun faaliyet dönemine işaret eder. Bu sürede *Fusûs* üzerine şerhlerin yazılmasına devam edildi. Farsça'da ilk şerh, büyük bir ihtimalle, Bâhâ Ruknâ olarak bilinen, Rükneddin Mesud Şîrâzî'ye (ö. 769/1369) ait olanıdır.³⁸ Tâceddin Harezmî (yaklaşık ö. 838/1435),³⁹ Şah Ni'metullah-ı Velî, İbn Türke (ö. 830/1437) ve bu dönemi sona erdiren Câmî gibi birçok şahsiyet bulunmaktadır. Özellikle İbnü'l-Arabî okuluyla alâkalı olarak irfan sahasındaki bu yoğun faaliyet, bir taraftan Horasan ve Orta Asya tasavvuf okulunun, Attâr ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gibi şahsiyetlerde olduğu gibi şiir formunda derin irfanî öğretilerin, diğer tarafta Necmeddin-i Kübrâ tarafından tesis edilen Kübreviyye okulunun yeşermesine yardımcı olmuştur. Horasan ve Orta Asya okulları ve onların derin metafizik öğretilerinin önemini yeterince vurgulamamız mümkün olmamıştır. Fakat biz sadece İbnü'l-Arabî okuluyla alâkası bakımından nazarî irfanla ilgilendiğimiz için, onları bu çalışmada ele alamayacağız.

Bu dönemin ârif şahsiyetleri arasında, sonraki dönemlere tesirleriyle Sadeddin İbn Türke el-İsfahanî öne çıkmaktadır. Metafizik ve geleneksel bilimlerde birçok bağımsız risâlenin müellifi olmakla birlikte, *Fusûs* üzerine daha

³⁷ Bk. Henry Corbin ve Osman Yahya, *La Philosophie shi'ite* (Paris- Tehran: Andrien Maisonneuve and Department d'Iranologie, 1969) ve *Le Texte des textes* (Paris- Tehran: Andrien Maisonneuve and Department d'Iranologie, 1975). Bu ikinci eser Âmülî'nin *Fusûs* şerhini de muhtevirdir. Bk. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, III, 149.

³⁸ Recep Ali Mazlûmî tarafından tahkik edildi (Tahran: McGill University and Tahran University Press, 1980).

³⁹ Eser Mâyil Hiravî tarafından *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1368 H.Ş.) adıyla tahkik edildi.

sonra meşhur olan bir şerh de yazmıştır.⁴⁰ Fakat daha sonraki yüzyıllarda İran'da onu nazarî irfan okulunun direği yapan eseri *Temhîdû'l-kavâ'id*'dir.⁴¹ İrfan serencamının bu olgun eseri İran'da özellikle Kaçar döneminde, konunun öğretilmesinde yaygın bir ders kitabı haline gelmiş, çağdaş filozof ve ârif Abdullah Cevâdî Âmülî'nin uzun, yeniden gözden geçirilmiş metninde görüldüğü gibi, bugüne kadar da öyle devam etmiştir.⁴²

"Fars şairlerinin en son temsilcisi" unvanı verilen Heratlı Abdurrahman-ı Câmî, İran'daki nazarî irfan tarihinde bu dönemin de bir bakıma mührüydü. Farsça'nın en büyük şairlerinden biri, aynı zamanda İbnü'l-Arabîci irfanın ustası olan Câmî, Rûmî ve İbnü'l-Arabî'den akıp gelen İslâmî maneviyatın iki farklı akımının bir sentezini kendi eserlerinde takdim etmektedir. O, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşû'l-Fusûs* gibi meşhur olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerine birkaç şerh de yazmıştır.⁴³ Câmî bununla birlikte, daha önce zikredilen ve bugüne kadar irfan öğretilerinde ders kitabı olarak kullanılan edebiyat şaheserleri *Levâih ve Âşî'atü'l-İema'ât*'ta bu okulun öğretilerini özet halinde telif etmiştir.⁴⁴

Safevî döneminde İran'da On İki İmam Şiîliğinin yayılması, irfan öğretileri çalışmaları söz konusu olduğunda durumu tamamen değiştirdi. Safevî idaresinin ilk yılları boyunca, İran'da birçok tarikat yeşerirken, XI. (XVII.) yüzyıldan bu tarafa, tasavvuftan ziyade irfan hakkında konuşmayı tercih eden Şii ulema sınıfı arasında tasavvufa karşı bir muhalefet gelişti.⁴⁵ Bu dönemde Zehbîler gibi çok çeşitli tarikat üyelerinin irfanî ve başka tarz tasavvufî eserleri ortaya çıkmasına ve bazı çevrelerde irfanî Şiîliğin yeşermesine rağmen, bir önceki döneme nispetle nazarî irfan konusunda çok daha az eser yazıldı. İbnü'l-Arabî okulunun asıl etkisi Şeyhü'l-Ekber'den ciddi şekilde etkilenen ve başta *Esfâr* olmak üzere eserlerinde ondan oldukça çok iktibaslar yapan Molla Sadrâ'nın telifatı yoluyla hissedildi.⁴⁶ Fakat Molla Sadrâ bir ârif olmasına ve

⁴⁰ Muhsin Bidâdfer tarafından tahkik edilmiştir (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1378 H.Ş.).

⁴¹ S. C. Âştîyânî tarafından giriş ve yorum yazılarak tahkik edilmiştir (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976). İbn Türkah konusunda bk. H. Corbin, *En İslam İranien*, III, 253; S. H. Nasr, *Islamic Philosophy: From Its Origin to Today, Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany, NY: State University of New York Press, baskıda).

⁴² Bk. Âmülî, *Tahrîr temhîdû'l-kavâ'id* (Tahran: İntişârât-ı Zehra, 1372 H.Ş.). Bu büyük eser son zamanlarda nazarî irfan konusunda yazılmış en temel çalışmalardan biridir.

⁴³ W. Chittick tarafından tahkik edildi (Tahran: The Imperial Academy of Philosophy, 1977). Bu baskıda irfan meselesinin en ince noktalarını ele alan Âştîyânî tarafından yazılmış bir giriş bulunmaktadır.

⁴⁴ Yıllar süren bir dönemde irfanın temel meselelerini güzel yazılmış metinler yoluyla açıklayan Seyyid Muhammed Kâzım Assâr ile *Eşî'atü'l-İema'ât* okuma bahtiyarlığına ermiştik.

⁴⁵ Safevî İran'ındaki Şiîlik konusuyla ilgili olarak bk. S. H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1987), s. 59-72.

İbnü'l-Arabîci öğretiyi derinliğine bilmesine rağmen, teknik olarak konuşmak gerekirse, okulu irfanla değil, hikmetle alâkalıdır. Fakat o, bu öğretinin unsurlarını kendi "aşkın hikmet"ine (el-hikmetü'l-müte'âliye) entegre etmiş ve İbnü'l-Arabî ile Konevî tarzında saf irfan konusunda ayrı risâleler yazmamıştır. Molla Sadrâ'nın Kâşânî ve Kayserî gibi arkasında bir *Fusûs* şerhi bırakmaması, İbn Türke'yi çok iyi bilmesine rağmen *Temhîdü'l-kavâ'id* gibi bir risâle yazmamış olması oldukça dikkat çekicidir. Biz, onun öğrencileri arasında kendisi de aynı zamanda bir ârif olan Feyz-i Kâşânî ya da Lâhîcî tarafından yazılmış sadece saf nazarî irfan konusuna hasredilmiş eserler görmemekteyiz. Safevî döneminde nazarî irfan okulu kesinlikle devam etmiştir ve fakat bu dönemin entelektüel hamlesi, vahdet-i vücûd gibi irfanın temel tezlerini felsefî sistem içine entegre eden ve fakat doktrinleri, ispat metotları ve ifade tarzları açısından irfandan farklı olan "Aşkın Hikmet Okulu"nu ortaya çıkarmak olmuştur. Ayrıca irfan şartsız olarak varlık kazanmışken (*vucûd lâ bi-şart*), hikmet konusu olumsuzlukla şartlandırılmıştır (*vucûd bi-şarti lâ*).

İran söz konusu olduğunda, nazarî irfan öğretilerinin yeniden asli bir şekilde canlanmasını ve bu geleneğin klasik metinlerine önemli şerhlerin yazılmasını görmek için Kaçar dönemini beklemek gerekecektir. İrfan, felsefeyi derinden etkilemeye devam ederken bu canlanma Molla Sadrâ'nın ve hakîm ve ârif diğer birçok üstadın öğretilerinin yeniden canlanmasıyla aynı zamana, tekabül etti. Kaçar döneminde irfan okulu bağlamında zikredilmesi gereken ilk ve en önemli şahsiyet, irfanla bağlantısı noktasında az bilgimiz bulunan, fakat hikmette Molla Ali Nûrî'nin öğrencisi olan Seyyid Râzî Lârfânî'dir (ö. 1270/1853).⁴⁷ Onun yüksek bir mânevî hale sahip olduğu söylenir ve bu sebeple ona çağdaşları tarafından "bâtınî dünya hallerinin pîri" unvanı verilmiştir.⁴⁸ Onun İsfahan'da *Fusûs* ve *Temhîdü'l-kavâ'id* okuttuğunu, bir velî, nazarî irfanın pîri sayıldığını biliyoruz.

Seyyid Râzî'nin en önemli öğrencisi, irfan konusunda Fars uzmanların ikinci İbnü'l-Arabî saydığı ve Konevî zamanından bu tarafa *Fusûs* gibi irfan metinlerinin en ileri gelen şârihi olan Ağa Muhammed Rıza Kumşêrî dir (ö. 1306/

⁴⁶ Bk. S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997), s. 69-82.

⁴⁷ Bk. Yahya Christian Bonaud, *L'Imam Khomeynî, un gnostique méconnu de XX siècle* (Beirut: Les Editions Al-Bouraq, 1997), s. 80-81. S. C. Âştîyânî'nin yaptığı gibi, Bonaud bu bağlamda Molla Hasan Lubbânî (ö. 1094/1683) ve Muhammed Ali Muzaffer (ö. 1198/1785-84) gibi isimleri zikretmektedir. Fakat Safevî döneminden Seyyid Radi'ye kadarki nazarî irfan tarihi çok da berekât değil. İrfan söz konusu olduğunda, Seyyid Radi muhtemelen Molla Muhammed Cafer Âbâdî ile birlikte çalışmıştır.

⁴⁸ Onunla ilgili olarak bk. Menûçîr-i Sadûk Sühâ, *Târih-i Hükemâ ve Urefâ-yi müteahhir* (Tâhran: İntişârât-ı Hikmet, 1381 H.Ş.), s. 261-262.

1888-89). Ağa Muhammed Rıza önce İsfahan'da tahsil gördü ve sonra yıllarca nazarî irfan öğreniminin belki de en önemli mekânı olan Tahran'a göç etti.⁴⁹ Burada o, irfan ve hikmet konusunda sayısız önemli öğrenciler okuttu ve yetiştirdi. O, bağımsız risâlelere ilâveten, *Temhîdül-kavâ'id* ve Kayserî'nin *Fusûs* şerhi gibi eserlere ve Molla Sadrâ'nın bir kısım eserlerine talikat ve şerh yazdı. Nazarî irfanın diğer birçok üstadı gibi, Ağa Muhammed Rıza, aynı zamanda Sahbâ mahlasıyla yazan iyi bir şairdi. Ne yazık ki onun şiirlerinin birçoğu kayboldu. Ağa Muhammed Rızâ'nın mânevî üstadı ihtiyacı ve mânevî uygulamaları yerine getirmeyi vurgulamasına burada dikkat çekmek önemlidir.⁵⁰

Ağa Muhammed Rızâ'nın önemli öğrencilerinden biri, onun ölümünden sonra Tahran'da irfan derslerinde sıkça kullanılan *Misbâhü'l-üns* şerhîrfin yazarı Mirzâ Hâşim Aşkivârî Reştî'dir (ö. 1339/1914). O, sırasıyla Mirzâ Mehdi Âştîyânî (ö. 1362/1953), Mirzâ Ahmed Âştîyânî (ö. 1359/1940), Seyyid Muhammed Kazım Assâr (ö. 1396/1975) ve Muhammed Ali Şâhâbâdî (ö. 1369/1951) gibi geçen yüzyılın hakim ve âriflerinin üstadıdır.⁵¹ Bu son kişi *Reşâhâtü'l-bihâr* dahil, irfan konusunda sadece yazdığı eserler noktayı nazarından değil, aynı zamanda nazarî irfan konusunda Âyetullah Humeynî'nin üstadı olması cihetinden de oldukça önemlidir. O *Fusûs*'u Humeynî ile baş başa ve diğer öğrencilerin olmadığı bir ortamda tetkik etmiştir.⁵² Âyetullah Humeynî'nin bu *Ta'likât*, *Şerh Duâ-i Seher* ve *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*'deki çoğu görüşleri kendisinin oldukça saygı duyduğu Şâhâbâdî'nin yorumlarını yansıtmaktadır.

Âyetullah Rûhullah Humeynî'nin (ö. 1409/1989) oldukça yaygın olan politik ünü ve etkisi, Batı'da ve hatta İslâm dünyasındaki birçok insanın onun irfanî eserlerini⁵³ ve yukarıda özet olarak altı çizilen teorik irfan geleneğindeki yerini ciddi şekilde değerlendirmesine engel oldu. Şüphesiz o ilk yıllarında

⁴⁹ Ağa Muhammed Rıza konusunda bk. Sadûk Sühâ, *Târîh-i Hükemâ*, s. 259. Onun ve Tahran okulunun diğer önemli şahsiyetleri için bk. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to Today*, böl. 13. Ağa Muhammed Rıza ve Safevî döneminin sonundan bu tarafa İran'da bir bütün olarak irfan tarihi için Lâhîcî'nin *Şerhu'l-meşâir*'ine (Mashhad: Mashhad University Press, 1964) ve Molla Sadrâ'nın *eş-Şevâhidü'l-Rubîbiyye*'sine (Mashhad: Mashhad University Press, 1967) S. C. Âştîyânî'nin yazdığı giriş bakınız.

⁵⁰ Bk. Sadûk Sühâ, *Târîh-i Hükemâ*, s. 267.

⁵¹ Bu şahsiyetler Sühâ tarafından incelenmiştir. Bununla birlikte bk. Nasr, *Islamic Philosophy*. Şâhâbâdî için bk. Bonaud, *L'İmam Khomeynî*, s. 82-87.

⁵² Bonaud, *L'İmam Khomeynî*, s. 87.

⁵³ Bonaud'ın yukarıda zikredilen temel çalışması buna bir istisnâdır. İngilizce'de bununla karşılaştırılabilecek bir çalışma yoktur.

ve sonradan da irfan çalışmalarıyla meşgul olmuş, nakli ilimler bir tarafa, aynı zamanda hikmeti de tetkik etmiş, Molla Sadrâ Okulu'nun tanınmış bir üstadı⁵⁴ olmasına rağmen, irfana büyük bir muhabbet beslemiştir. O eserlerinde Şii irfan geleneği⁵⁵ ile İbnü'l-Arabî geleneğini birleştirdi. Meselâ onun *Şerhu Duâi Seher Şii* irfan dünyasına aittir; İbnü'l-Arabîci irfan geleneğine ait olan *Ta'likât alâ Şerh-i Fusûsî'l-hikem ve Misbâhi'l-üns* Şii âriflerce yüzyıllar boyu yorumlanan klasik metinlere yeni anlayışlar getirmiştir. *Misbâhü'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye* ise bu iki okulun sentezini temsil eder. Âyetullah Humeynî'nin *Çihil Hadis, Sırru's-salâh, Âdâbü's-salâh ve Şerh-i hadîs-i Cünûd-i akl ve cehl* gibi diğer mistik eserleri Feyz-i Kâşânî, Kadî Saîd Kummî'den ve hatta daha erken dönemlere uzanan, konuyla ilgili klasik tasavvufi eserlerden izler taşıyan bâtinî nitelikli, fakat bu çalışmada belirlenen irfân-i nazarî kategorisine girmeyen, eserleridir.⁵⁶ Âyetullah Humeynî mistik ve irfanî özellikte şiirler de telif etmiştir.

Âyetullah Humeynî'nin hayatının son dönemlerinde tamamen siyasete girmesine rağmen, ilk dönemlerinde sadece teorik irfan değil, aynı zamanda zühd boyutuyla ve dünyadan uzaklaşma vurgusuyla amelî tasavvuf ile de meşgul olması, birçok kimseye şaşkıncı gelebilir. Bu bilmecenin anahtarı öncelikle *Esfâr*'ın başında Molla Sadrâ'nın zikrettiği insanın Tanrı'ya seferinin, halktan Hakk'a ve Hakk'la halka dönüşü içeren merhalelerinde ve ikinci olarak da hayattaki misyonun ne olduğu cihetiyle Âyetullah Humeynî'nin bu sefer merhalelerini anlayışında aranmalıdır. Hayatının son dönemleri Ağa Muhammed Rızâ'ninkinden görünüşte tamamen farklı olsa da, ilk dönemleri "hocaların hocası" dediği bu şahsiyetinkiyle aynıydı. Ağa Muhammed Rızâ

⁵⁴ 1960'larda âlicenap hocamız, aynı zamanda arkadaşı olan Allâme Tabâtabâî ile Âyetullah Humeynî'nin felsefî fikirlerini tartışırken, ona hangi felsefî okul Humeynî'yi cezbetmektedir, diye sorduk. O Humeynî'nin Meşşâî felsefenin mantıkî tartışmalarına fazla sabrı olmadığını, fakat Molla Sadrâ ve İbnü'l-Arabî ile daha fazla ilgili olduğu cevabını verdi. Aynı görüşü Âyetullah Humeynî ile birlikte ders gören Mirzâ Mehdi Hâirî de tasdik etmekte ve şöyle demektedir: "Onun (İmam Humeynî) Meşşâî felsefe ve mantığa pek fazla ilgisi yoktu. *Esfâr* okutmalarında daha ziyade irfanî bir cazibe söz konusuydu. O Ağa Şâhâbâdî ile iyi bir şekilde irfan çalıştı ve daima İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumakla meşguldü. Bununla birlikte o, *Esfâr*'a İbn Sînâ ve Fârâbî perspektifinden değil de İbnü'l-Arabî noktası nazırından bakıyordu. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin sözlerine geldiğinde oldukça rahatsız olur, irfanın zengin gücüyle felsefî sınırlandırmalardan kaçardı." *Hiradnâme-yi hemşehrî*, Haziran 1, 2005, s. 17.

⁵⁵ Şiilik'teki farklı irfanî akımlarla ilgili olarak bk. Hüseyin Tührânî'nin *Kernel of the Kernel*'ına (Albany, NY: State University of New York Press, 2003) yazdığımız ön söz, s. xiii-xix.

⁵⁶ Âyetullah Humeynî'nin irfanî eserleri konusunda bk. Bonaud, *L'İmam Khomeynî*, s. 103. Tahran'daki Müesseseyi tanzim ve neşri-âsar-i el-İmam el-Humeynî irfanî olanları ve şiirlerini içeren divanı dahil bütün eserlerini neşretti.

gibi, Âyetullah Humeynî'ye de şairlik bahşedilmiş ve İran tasavvuf şiir geleneğinde köklü bir vukufa sahip olmuştur.

Âyetullah Humeynî ve daha genel olarak XIV. (XX.) yüzyılda İslâm dünyasında, Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlânâ Mevdûdî ve İhvân-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ gibi hayatlarının ilk dönemlerinde bir şekilde tasavvufa bağlanmakla birlikte politikaya dalmış diğer siyasî şahsiyetlerde olduğu gibi irfan öğretileriyle ilişkisi bakımından hayatın tefekkürü ve fiilî boyutu arasındaki yakın ilişkiyi tetkik etmeye ihtiyaç vardır. Âyetullah Humeynî'nin hayatında görüldüğü gibi tasavvuf ve irfan ile yakın ilişkiyi, XIV. (XX.) yüzyıldaki diğer büyük siyasî şahsiyetlerin hiçbirinin hayatında görmek mümkün olmamıştır. Bu durum, bir taraftan tasavvuf ve irfan arasındaki yakın ilişkiyi anlamakta merkezî öneme sahip hususları ortaya koyarken, diğer taraftan haricî-siyasî fiillerin ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu, ilimiz dahilinde olan bir konu değildir. Burada vurgulanması önemli olan şey, siyasî görüş ve fiillerinden, özellikle velâye/vilâye görüşünden azade Âyetullah Humeynî'nin İslâm dünyasındaki nazarî irfanın uzun tarihinde önemli bir şahsiyet olduğudur.

İran'da nazarî irfan geleneği bu güne kadar devam etmektedir.⁵⁷ İbnü'l-Arabî üzerine herhangi bir şerh yazmadığı halde, önemli bir ârif olan Âyetullah Humeynî, Allâme Tabâtabâî (ö. 1404/1983) ve irfanın önemli şahsiyetlerinden olan Seyyid Muhammed Kâzım Assâr gibi şahsiyetlerin oluşturduğu nesilden sonra, Seyyid Celâleddin Âştîyânî, hâlâ Kum'da ders veren Hasan-zâde Âmülî ve Cevâd Âmülî gibi dikkat çeken şahsiyetler bu sahada tebârüz ettiler. Âştîyânî'nin daha önce zikrettiğimiz Kayserî'nin *Fusûs* mukaddimesine yazdığı şerh ve *Temhîdü'l-kavâ'id* ve *Nakdû'n-nusûs* gibi eserlere yazdığı birkaç şerh, çağdaş nazarî irfanın temel metinleridir. Diğer taraftan, son zamanlarda Hasanzâde Âmülî'nin *Fusûs* üzerine *Mümiddü'l-himâm der şerh-i Fusûsi'l-hikem*⁵⁸ başlığında yazdığı şerh ve Cevâd Âmülî'nin *Temhîdü'l-kavâ'id* tahkiki, İran'da bu okulun canlı tabiatını göstermektedir.

⁵⁷ Bu sadece İran ve en azından birkaç yıl öncesine kadar Necef gibi Irak'taki Şii çevreler için doğrudur. Kaçar ve Pehlevî döneminin ilk yılları boyunca Tahran nazarî irfanın, her ne kadar *Fusûs* aynı zamanda Allâme Tabâtabâî gibi mümtaz şahsiyetlerin bu orijinal metni birlikte tetkik ettiği değerli hocalar tarafından Necef'te öğretilse de, Necef uygulamalı irfanın merkezi olarak bilinmektedir.

⁵⁸ Tahran, Sâzimân-i Çâp ve İntişârât-ı Vizârât-ı Ferheng ve İrşad-ı İslâmî, 1378 H.Ş.

Nazarî İrfan Neyle Uğraşır?

Nazarî irfan ve doktriner tasavvufun önemine dönmeden önce, bu “en yüksek ilm”in konusu hususunda birkaç kelâm etmek gerekir. Nazarî irfan yoluyla bilinen konuları tasvir etmeden önce, bu tür bir bilgiye nasıl ulaşıcağının bilinmesi icap eder. “En yüce gerçeklik”in veya “en yüce öz”ün bilgisi, en büyük bilgidir ve ilkesel bilginin özünü oluşturur. Çağdaş irfan ve metafizik yorumcuların en önde gelenlerinden biri olan Frithjof Schuon’un ifade ettiği gibi “Bilginin özü, özün bilgisidir.”⁵⁹ Bu bilgi kalbin/zihninin derinliklerinde bulunmakta ve keşf (discover) ile değil, var olanı yeniden bulmakla (recover) elde edilmektedir. O nihaî olarak bir hatırlamadır. Platoncu mânada “anamnesis”tir. Bu bilgi ile irtibatlı olan yeti, nazarla (reason) karıştırılmaması gereken akıldır (nous). İnsanda aklın doğru işlemesi, çoğu durumlarda aklın objektif tezahürüne, yani vahye ihtiyaç duyar.⁶⁰ Doğrusu, bu bilginin elde edilmesi, daha ziyade kendisi nihaî durumda ilâhî bir lütuf ve kendinde hakikati “tatma” kabiliyeti olan kalbî bir sezgiyi gerektirmektedir. İslâm geleneğinde, bu yüce bilgi veya irfan zevk, hads (sezgi), işrak ve huzur gibi niteliklerle alâkalıdır. İrfanı anlama kabiliyetinde olanlar, saf aklî güçlerle karıştırılmaması gereken bir kısım kalbî lütuflara sahip olmalıdır. Diğer taraftan, İslâm’da irfan, vahyin derunî mânasıyla ve peygamberlik kaynağından fışkıran ve İbnü’l-Arabî’den Seyyid Haydar Âmulî’ye, Ağa Muhammed Rızâ Kumşei’den Muhammed Ali Şâhâbâdî ve Âyetullah Humeynî’ye kadar birçok müslüman ârifin farklı yorumlarla hakkında yazdığı velâyetin teşebbüsî ve bâtinî gücünü elde etmeyle ilgilidir.

Şimdi nazarî irfan ve doktriner tasavvufun ele aldığı konulara dönerken, onun öğretilerini tahlil etmek niyetinde olmadığımızı, fakat sadece bu okulun ilgilendiği konularla alâkadar olduğumuzu ifade etmek durumundayız.⁶¹ İrfanın en temel konusunun, kendisi mutlak ve sonsuz olan ve hatta mutlak ve sonsuz olmanın şartlarıyla sınırlandırılmayan “en yüce prensip” ya da “gerçeklik” olduğu söylenebilir. Ârifler çoğunlukla, onu mutlaklığın “sınırlılığı” dahi olmayan “mutlak varlık” olarak ifade ederler. O, dolayısıyla, hem varlık-ötesi hem

⁵⁹ F. Schuon, *Formes et substance dans les religions* (Paris: Dervy-Livres, 1975), s. 35.

⁶⁰ Bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde *Knowledge and the Sacred* adlı eserimizde ele aldık; ayrıca bk. F. Schuon, *Stations of Wisdom* (Bloomington; IN: World Wisdom Books, 1995), s. 1-42.

⁶¹ *Knowledge and the Sacred*’da bu “en yüksek ilm”in öğretilerini ele aldık bk. s. 130. Bu “en yüksek ilim” geleneksel anlamıyla elbette metafiziktir. Bk. René Guénon, “Oriental Metaphysics”, *The Sword of Gnosis*, ed. Jacop Needleman (Boston: Arkana, 1986), s. 40-56. Bu konuda ayrıca bk. F. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esotericism*, çev. Gustavo Polit (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1986); S. H. Nasr, ed. *The Essential Frithjof Schuon* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2005), s. 309.

de mutlak varlık olan gerçekliktir. Daha sonra ârifler bu en temel sujeyi *vücûd-i lâ bi-şart-i maksemî*, bütün farklılaşmanın ve ayrışmanın zemini olan tamamen sınırsız varlık olarak isimlendirdiler. İrfan, bununla birlikte, sadece ontolojiyi değil, "Varlık"ın kendisinin ilk belirlenmesi olarak anlaşıldığı "nihaî gerçeklik"teki "varlık" ötesine yerleşen metafiziği konu edinir. O, bütün sınırlama ve belirlemelerin üzerinde olan ve bazen de "Hakk" olarak ifade edilen, ilâhî benlik ya da "zat" ile başlar. O aynı zamanda isimler ve sıfatları muhtevî en yüce özün sayısız tezahürleri ve belirlemeleri olan, ilâhî nizam içindeki çoklukla da uğraşır.

Bu en yüksek bilgi (el-'ilmü'l-a'la), yani irfan, kozmik düzende var olan her şeyi "asl"ın ışığıyla görerek, melekût âleminde maddî âleme kadar evrensel var olmanın bütün seviyelerini, "asl"ın tezahürlerini konu edinir. O "asl"dan tezahürlere ulaşır ve "asl"la ilişkisi bakımından kozmos ilmi olan, kozmik var olmanın sınırlarından metakozmik gerçeklik içine yerleştirilmiş insanoğluna kılavuzluk eden ve insanoğlunu yönlendiren haritayı veren bir bilgi formu olarak kozmoloji ile de uğraşır. Bu en yüce ilim, aynı zamanda zorunlu olarak, genişlik, derinlik ve yüceliğinde insan hallerini de konu edinir. Bu anlamıyla o, eğer bu terim modern değil, geleneksel mânada anlaşılacaksa birilerinin antropoloji diyebileceği en derin "insan ilmi"ni, aynı zamanda modern dünya görüşünde bulunmayan insandaki "ruh ilmini" ya da "pneumatoloji"yi içerir. Netice olarak irfan, "asl"ı ve birlik nokta-i nazarından var olan her şeye hâkim ve İslâmî bakış açısında, merkezî konumu olan bütün tezahür seviyelerini konu edinir. İslâmî metafizik veya irfanda, sadece mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkinin temeli olan sembolik kozmolojiyi değil, aynı zamanda irfanî antropolojiyi muhtevî olan iki temel doktrin, vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmilin hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Teorik irfan diğer taraftan, en derin anlamıyla, vahyin ve dinin gerçekliğiyle de ilgilidir. Bir taraftan irfan ile bâtinîlik ilişkisi meselesi, diğer taraftan dinin formal, zâhirî ciheti bizim burada giremeyeceğimiz karmaşık bir meseledir. Açık olan şey, her geleneksel toplumda batınîlik girift bir şekilde içinde yaşadığı dinî atmosferle içli dışlı olmuştur. Bu Lurîa ve Yahudi bâtinîliğinde olduğu gibi, Şankara ve Hindu irfanında ve bu ikisi arasındaki her şeyde böyledir. İslâm geleneğindeki irfanı ele alan bu çalışmada âriflerin, dinin gerçekliği ve İslâmî ibadetlerin bâtinî anlamları konusunda yazılmış tasavvufî risâlelerde gördüğümüz gibi, dinin öğretilerinin açıklamasıyla derinden ilgili olduklarını zikretmek durumundayız.⁶²

⁶² Meselâ bk. Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Berkeley, CA: University of California Press, 1973), s. 176; Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, çev. Philip and Liadain Sherrard (London:KPI, 1986), s. 183.

Nazarî irfan, dinin sadece pratik cihetiyle değil; yaratma, peygamberlik, âhiret vs. gibi temel İslâmî doktrinlerle de ilgilenmiştir. İrfanın müslüman üstatları yaratmanın hem nasıl hem de niçini hakkında konuşurlar. Onlar "Tanrı'da yaratma"dan, aynı zamanda da "Tanrı'nın yaratması"ndan bahsediler.⁶³ Onlar a'yân-ı sâbite doktrini ve yaratılmış düzene varlık veren ilâhî rahmetle alâkalı olarak onlara varlığın üflenmesini de tefsir ederler. Onlar yaratılışı Tanrı'nın kendi kendini izhar etmesi olarak görürler.⁶⁴ Onlar aynı zamanda yaratılışın her an yenilenmesinden de bahsediler.⁶⁵ Ayrıca nazarî irfan, detaylı bir şekilde eşyanın başlangıcı ve sonundan da bahseder. Kur'an ve hadise dayalı İslâm eskatolojisinin en derin yorumları İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhatü'l-Mekkiyye*'si gibi eserlerde bulunur.

Bütün geleneksel din ve kültürel iklimlerde irfan, sanatsal formlar da dahil, formlar bilimine temel oluşturur ve sembolizmin dilini anlaşılır kılar. En yüksek seviyede formsuz olanı konu edinmesine rağmen, irfan ve metafizik, özellikle "sembolist ruhun" kaybedildiği bir dünyada semboller bilimine temel teşkil eder.⁶⁶ İslâm'da nazarî irfan konusundaki rîsâleler form ve sembollerini ayrı bölümlerde açıkça ele almaz; fakat gerekli olduğu zaman uygulanan bu ilmin prensiplerini ortaya koyar. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin eserleri bunun misalleriyle doludur. Bu üstatlar mânevî hermenötik bilimini hem ortaya koyar hem de Kur'an'da bulunan mit ve semboller de dahil, farklı dinî ve sanatsal formlara uygularlar.

İrfan hem aydınlatıcı hem de tevhid edicidir; dolayısıyla nazarî irfanın bu nevi bilgilerle öncelikle kutsal bilgi ve kutsalın bilgisi, diğer taraftan bilginin dereceleri ve hiyerarşik yapısıyla ilgili olması da doğaldır.⁶⁷ İslâm felsefesi de dahil, geleneksel felsefelerin bu konuyu ele aldığı doğrudur, fakat bizzat irfan olan en yüce bilgi dahil, bu konunun en evrensel değerlendirmesi sadece teorik irfana ait eserlerde bulunur. Nazarî irfan ya da "scientia sacra" aynı zamanda

⁶³ Metafiziksel açıdan söylenecek olursa, haricî yaratma fiili vuku bulmadan önce yaratmanın Tanrı'da tahakkuk etmesi gerekir. Bu konuda bk. Leo Schaya, *La Création en Dieu* (Paris: Dervy-Livres, 1983).

⁶⁴ Bk. W. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

⁶⁵ Bk. Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1984).

⁶⁶ Metafizik ve irfanın bu fonksiyonuna misaller için bk. René Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore, ed. Martin Lings (Cambridge, UK: Quinta Essentia 1995); Martin Lings, *Symbol and Archetype: A Study of Meaning of Existence* (Cambridge, UK: Quinta Essentia, 1991).

⁶⁷ Bu konuyu *Knowledge and the Sacred* isimli eserimizde ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

geleneksel olarak anlaşıldığı haliyle, ezeli hikmetin (perennial philosophy) kalbinde bulunan metafiziktir. Bu terime, modern çarpıtmadan önce anlaşılan haliyle "hikmet", öte yandan Batılı dillerde de mistik teoloji ve mistik felsefe denmiştir. İslâm geleneğinde ise "philosophia vera"yı teşkil edenin ne olduğuna hükmetmenin en nihaî kriterlerini sağladı. O geleneksel felsefe ve geleneksel bilimin gelişmesine temel teşkil etmiştir ve "gizli ilimler" de dahil, bütün geleneksel kozmolojik bilimlerin derinlemesine anlaşılmasında anahtar rolü oynamıştır. İslâm dünyasında bugüne kadar varlığını sürdüren daha sonraki geleneksel felsefe okulları, aralarında en önemlileri Suhreverdi'nin kurduğu İşrak Okulu ve Molla Sadrâ'nın kurduğu Aşkın Hikmet Okulu, irfanla yakinen ilgili olmuştur. Batı'da Orta Çağ ve Rönesans'tan sonra felsefe Kant'ta gördüğümüz gibi, modern bilimle daha içli dışlı ve aynı zamanda ona oldukça müti olurken, İslâm dünyasında felsefe kendisinden beslendiği ve onun gerçeklik vizyonununun felsefe yapmaya zemin teşkil ettiği irfanla daha sıkı alâkadar olmaktadır. Bu ifadenin doğruluğunu temin için birilerinin sadece Molla Sadrâ'nın *Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserini ya da Ağa Ali Müderris'in *Bedâyi'l-hikem* adlı eserini okuması yeterlidir. Son dönem İslâm filozoflarının eserlerinin birçoğu, her ne kadar bu iki disiplin birbirlerinden farklı da olsa, hikmet ile irfan sınırları arasındadır.

Nazarî İrfanın Günümüzdeki Önemi

Bugün İslâm dünyası kendi entelektüel geleneğini ihmalden ciddi şekilde ıstırap duymaktadır. Özellikle Arap dünyasında nispeten de Türkiye'de, onu saf mistisizm diye aşağılayarak, irfanla ilgisinden dolayı son dönem İslâm felsefesini yok sayan modernleşmiş Müslüman felsefeciler bulunmaktadır. Spektrumun diğer ucunda ise hem akla hem de irfana karşı ve tam kalbinde irfan bulunan İslâm'ın entelektüel geleneğine İslâm'ı kurtarma bahanesiyle arkasını dönen, üstelik karşı çıkan 'fundamentalist' diye adlandırılan kesimler mevcuttur. Onlar bugün bu entelektüel geleneğe, modern Batı'nın öncelikli olarak entelektüel olan bu meydan okumalarıyla yüz yüze gelen İslâm'ın en çok ihtiyacı olduğu gerçeğini göremedikleri için kördürler.

Entelektüel seviyede bugün İslâm'ın karşı karşıya kaldığı en önemli problemlerden bazıları, sekülarist dünya görüşünün ve seküler felsefelerin işgali, tabiatın seküler bakış açısına ve seküler bilgisine dayalı bilim ve teknolojinin yaygınlaşması; modern teknolojinin yaygınlığı ile doğrudan ve yakinen alâkalı olan çevre problemleri, dinî çoğulculuk ve diğer dinleri derinden anlama ihtiyacı, öncelikli olarak Batı'da zuhur eden bütün seküler ve dışlayıcı Hıristiyan

saldınlarına karşı bizzat dini savunma, İslâmî sanat ve mimarinin prensiplerini anlamaya ve bugün otantik İslâmî sanat ve mimari ortaya çıkarmak için bu prensipleri uygulamaya ihtiyaç, din ve bilim ilişkisine sahîh bir İslâmî cevap bulma, İslâmî ruh-bilimi ve psikoloji ilmini oluşturma, akıl ve iman uyumunu sağlayacak sağlam bir temel tesis etme şeklinde sıralayabiliriz. Bütün bu problemlerin çözümü için irfanın rolü merkezî bir önemi haizdir. Sadece irfanda akıl ve imanın birleştirici prensibi bulunur. Bir kimse irfanı anlama durumuna geldiğinde, bugün onun Müslümanlar için ne kadar önemli olduğunu da anlayacaktır. Dahası irfan İslâm felsefesinde bulunan ve bugün birçok insana yabancı akıl yürütme tarzı olan, kıyasî akıl yürütme tarzıyla kendi kendini bağlamış değildir. Paradoksal olarak, entelektüel sezgiye sahip olanlar için İslâm dünyasının çağdaş entelektüel hayatında önemli bir rol oynama imkânı olan ve oynaması da gereken irfan, geleneksel İslâm felsefesinden daha kolay ulaşılabilir bir nitelik arz etmektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, nazarî irfana geleneksel İslâm dünyasında sadece bir kısım fakih, kelâmcı ve filozof tarafından karşı çıkılmadı; aynı zamanda irfana, hakkında kitaplar okuyarak değil de, mânevî haller yoluyla elde edileceğini iddia eden bir kısım mutasavvıflar tarafından da karşı çıktı. Titus Burckhardt daha gençken Fas'ta irfan ya da marifetin temel metinlerinden olan *Fusûs*'u tetkik için bir büyük üstadın huzuruna çıktığında, üstat ona koltuğunda taşıdığı kitabın ne olduğunu sorar. O *Fusûs* olduğunu söyler. Üstat tebessüm eder ve şöyle der: "*Fusûs*'u anlayacak kadar zeki olan birinin onu tetkik etmesine gerek yoktur, onu anlayacak kadar zeki olmayan biri de onu tetkik etmekle zaten anlayamaz." Üstat, yine de genç S. İbrâhim'e (Titus Burckhardt) *Fusûs* okutmaya devam eder. Ama o sadece teorik açıdan anlaşılmasını değil, bir kere gerçekleştirildiğinde insanı cehalet bağlarından (tarifi gereği kurtaran bilgi olduğu için) kurtaran irfanın önemini ima yoluyla anlatmış oluyordu. Burckhardt *Fusûs*'un bir özetini Fransızca'ya tercüme etti ve o tercüme teorik irfan okulu ve İbnü'l-Arabî'nin Batı'ya takdiminde önemli ve orijinal bir rol oynadı. Her ne kadar, bizzat Burckhardt, Frithjof Schuon, René Guénon gibi geleneksel üstatlar tarafından yapılan irfan ve metafiziğin muhteşem tefsirleri İslâm dışı kaynaklı öğretiler kadar doğrudan derunî ilham ve akıl yürütmelerle alâkalı olsa da, bu çalışmada tartışılan irfan geleneği ile de girift bir şekilde irtibatlıdır.

Bir kimse irfan eserlerini okumakla elbette velî olacak değildir. Onun hakikatini içselleştirmesi ve bildiği şeyin "kendisi" olması gerekir. Yine de doktriner tasavvuf ve nazarî irfan eserlerinin muhtevî olduğu bilgi külliyatı, semavatın

bir lütfu olarak Müslümanların üzerine titremek mecburiyetinde olduğu en değerli ilimdir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'den Ağa Muhammed Rızâ Kumşei ve Cezayirli Emîr Abdülkâdir'e, çağdaş dönemde Mevlânâ Tânevî, Muhammed Ali Şâhâbâdî ve Âyetullah Humeynî'den Seyyid Celâleddin Âştîyânî ve Hasanzâde Âmülî'ye kadar müelliflerin geniş eserleri oldukça zengin bilgi hamulesini ve çağdaş en acil entelektüel, ruhî ve hatta pratik problemlere en derin cevaplar sağlayabilen yegâne bilgiyi muhtevidir. Bütün bunların ötesinde, sadece bu gelenek, onu anlamaya muktedir olan Müslümanları, içselleştirilmesi insan varlığının en büyük hedefi olan ilme, Hakk'ın "en yüce ilmi"ne ulaştırır.⁶⁸

⁶⁸ Bk. S. H. Nasr, *In the Garden of Truth* (San Francisco, CA: Harper, baskıda).