T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
FARS DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN-İ SÎNÂ'NIN RİSALETÜ'T-TAYR ADLI ESERİ BAĞLAMINDA FARS EDEBİYATINDA KUŞ RİSALELERİ

S. ZEHRA AKARVARDAR
2501130212

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALİ GÜZELYÜZ

İSTANBUL, 2016

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	Sümeyra Zehra AKARVARDAR	**Numarası**	:	2501130212
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı	**Danışmanı**	:	Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ
Tez Savunma Tarihi	:	06.09.2016	**Saati**	:	10.00
Tez Başlığı	:	İbni Sina'nın Risaletü'-tayr Adlı Eseri Bağlamında İran Edebiyatında Kuş Risaleleri			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ		Kabul
2- Prof. Dr. Mehmet ATALAY		Kabul
3- Prof. Dr. Mustafa KAÇAR		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Yrd. Doç. Dr. Güller NUHOĞLU		
2- Yrd. Doç. Dr. Ümran AY		

ÖZ

İBN-İ SÎNÂ'NIN RİSALETÜ'T-TAYR ADLI ESERİ BAĞLAMINDA FARS EDEBİYATINDA KUŞ RİSALELERİ

S. ZEHRA AKARVARDAR

Bu çalışmada Fars Edebiyatı sınırlarında yazılan kuş risaleleri, bilinen ilk kuş risalesi olması nedeniyle İbn-i Sînâ'nın yazdığı *Risaletu't-Tayr* eseri bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. İbn-i Sînâ'nın ilmî kişiliği ve felsefesi ile ilgili bilgi verilmeden önce, edebiyatın birincil kaynakları arasında yer alan mitoloji ve bazı mitolojik kuşlar ile ilgili bilgi verilerek, filozofun risalesinde kullanmayı tercih ettiği kuş figürünün mitolojik arka planına değinilmiştir. Böylece risalenin ana karakteri olan kuş figürü mitolojik perspektifle incelendikten sonra, bir sistem filozofu olan İbn-i Sînâ'nın metafizik ve felsefe anlayışına değinilerek, filozofun düşünce sisteminin yazdığı risale üzerinde ne ölçüde etkili olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Kuş risalesi müelliflerinden olan Gazzâlî ve Feridüddin Attâr'ın eserleri de aynı şekilde değerlendirilmiş, farklı bir tema ile yazılan risaleler ise "Diğer Kuş Risaleleri" başlığı altında genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: İbn-i Sînâ, Risaletu't-Tayr, Metafizik, Tasavvuf

ABSTRACT

BIRD TREATISES IN PERSIAN LITERATURE IN THE CONTEXT OF AVICENNA'S WORK THE RECITAL BIRD

S.ZEHRA AKARVARDAR

In this study, the bird treatise in Persian Literature, has been evaluated in the context of Avicenna's work which is *The Recital Bird due to it being known as the first treatise.* Before giving information about Avicenna's scholarly personality and philosophy, giving information about mythology and some mythological birds which are located among the primary sources of the literature, it will be mentioned the mythological background of the bird figure the philosopher prefered to use in his treatis. Thus, after having been examined by mythological perspective of the main character of the treatise's bird figures, Avicenna who is a system philosopher mentioning his metaphysics and philosophical understanding, it has been tried to identify how efective the philosopher's thought system over the treatises he wrote. The Works of Ghazzali and Attâr who are the authors of bird treatise have also been evaluated the same way. Treatises written with a different theme under the title "Treatise of Other Birds" have been subjected to general evaluation.

Key words: Avicenna, The Recital Bird, Metaphysics, Mysticism

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında Fars edebiyatının seçkin örnekleri arasında yer alan kuş risaleleri, bilinen ilk kuş risalesi olan İbn-i Sînâ'nın *Risaletu't-Tayr* eseri bağlamında incelenmek istenmiştir. Konumuz kapsamında değerlendirilen risaleler, seyr-u sulûk temalı eserler olmuştur. Söz konusu eserlerde kullanılan sembolik dil ve örtük anlatım eserin anlam katmanlarını daha da derinleştirerek, edebiyat araştırmaları alanındaki önemini daima muhafaza etmesini sağlamıştır. Bu bağlamda konu, bahsedilen risalelerin ana karakteri olan kuşların, mitolojik figür olarak kendilerini gösterdiği sahadan başlanarak incelenmiştir. Mitolojik kuşların tamamını değerlendirmek konumuzun sınırlarını fazlasıyla genişleteceği için, İran coğrafyasıyla kültürel olarak etkileşim içinde bulunabileceğini düşündüğümüz bölgelere ait mitolojik kuş figürleri değerlendirmeye alınmıştır. Böylece söz konusu eserlerin felsefî ve tasavvufî arka planı olduğu kadar, mitolojik köklerinin de olabileceği nesnel bir şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın Fars edebiyatı çerçevesinde değerlendirilen kuş risalelerini kapsamlı bir şekilde ele alması yönüyle, bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Öncelikle gerek tez konusu seçiminde, gerek tez yazım aşamasında desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ali Güzelyüz'e, lisans eğitimim boyunca engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım kıymetli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Atalay, Prof. Dr. Mustafa Çiçekler, Yrd. Doç. Dr. Güller Nuhoğlu, Yrd. Doç. Dr. Kadir Turgut, Dr. Ahmet Çelik ve Prof. Dr. Halil Toker'e, son olarak da kaynaklarından büyük oranda faydalandığım İSAM yetkilileri ve çalışanlarına teşekkürlerimi sunuyorum.

İSTANBUL, 2016

S.ZEHRA AKARVARDAR

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
KISALTMALAR LİSTESİ viii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
MİTOLOJİ VE MİTOLOJİK KUŞLAR

1.1.Mitoloji 4
1.2.Mitlerin Kökeni 6
1.3.Ankâ 8
1.4.Bennu 10
1.5.Phoneix 12
1.6.Garuda 12
1.7.Simurg 13

İKİNCİ BÖLÜM
TASAVVUFTA KUŞ SEMBOLÜ

2. Tasavvufta Kuş Sembolü 17

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN-İ SÎNÂ VE RİSALETÜ'T-TAYR ADLI ESERİ

3.1. İbn-i Sînâ'nın Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış 24
3.2.İbn-i Sînâ'nın Hayatı ve Eserleri 26
3.3.Metafizik Anlayışı 36
3.4.Felsefe Anlayışı 39
3.5.Âriflerin Makamları 41
3.6.Risaletü't-Tayr 43

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
GAZZÂLÎ VE RİSALETÜ'T-TAYR ADLI ESERİ

4.1. Gazzâlî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış 51
4.2.Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri 55
4.3.Gazzâlî ve Felsefe 60
4.4.Risaletü't-Tayr 64

BEŞİNCİ BÖLÜM
FERİDÜDDİN ATTÂR VE MANTIKU'T-TAYR ADLI ESERİ

5.1.Feridüddin Attâr'ın Hayatı Ve Eserleri 68

5.2.Mantıku't-Tayr 71

ALTINCI BÖLÜM
DİĞER KUŞ RİSALELERİ

6. Diğer Kuş Risaleleri 81

SONUÇ.....84

KAYNAKÇA.....88

EKLER 96

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e. : Adı geçen eser

A.e. : Aynı eser

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev : Çeviren

Ed. : Editör

S. :Sayfa

T.D.V. : Türkiye Diyanet Vakfı

Vd. : Ve Diğerleri

Y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

Sözlü ya da yazılı mesaj iletme anlamında "*elçilik"* manasına gelen risâle kelimesi, 8. yüzyıldan itibaren "*ilim, edebiyat ve sanat gibi alanlarda yazılan araştırma ve makale*" anlamlarıyla kendini göstermiştir. Bilhassa dil, edebiyat, felsefe ve inanç konularındaki sorunlara değinmek isteyen ilim insanları, kendilerini risâlenin monografik formunda daha iyi ifade edebileceklerini düşündükleri için bu telif şeklini tercih etmişlerdir.[1] Ortaçağ modern biliminin kurucusu ve İslam Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu olarak bilinen İbn-i Sînâ da tezimize konu olan *Risâletu't-Tayr* adlı eserini bu yazın türünü kullanarak telif etmiştir. Simgesel bir anlatımın söz konusu olduğu bu alegorik eser kendisinden sonra gelen filozof ve düşünürleri olduğu kadar, eserlerini "*tasavvuf edebiyatı*" başlığı altında değerlendirdiğimiz mutasavvıfları da etkilemiştir. Böylece iskeletini İbn-i Sînâ'nın oluşturduğu, insanın manevi yolculuğunu kuşlarla simgeleştirerek hikâyeleştiren bir "*kuş risalesi*" geleneği oluşmuş, zamanla İran coğrafyasının sınırlarını aşarak farklı bölgelerin edebiyatlarında da kendini göstermeye başlamıştır. Bu çalışmada "Fars Edebiyatı" çerçevesine girebilecek kuş risalelerinin, İbn-i Sînâ'nın kaleme aldığı, bilinen ilk kuş risalesi olma özelliğini taşıyan *Risaletu't-Tayr* eseri bağlamında incelenmesi amaçlanmıştır. Filozofun metafizik ve felsefe anlayışları mümkün olduğunca göz önünde bulundurularak, bu disiplinlerin yazdığı kuş risalesine yansımaları ve kendisinden sonraki dönemlerde telif edilen risalelerin bu yansımalardan ne kadar pay aldığı da gösterilmeye çalışılmıştır.

İbn-i Sînâ'nın, tez konumuz olan eseri yazarken neden "kuş" imgesinden faydalandığı sorusu, çalışmanın başlangıç noktasını mitolojiye götürmüştür. Mitoloji, edebiyatın başlıca kaynaklarından biridir ve bir metnin anlaşılması, onu ortaya koyan kişinin kullandığı kaynaklar bilindiği takdirde mümkündür. Bu kaynakların başında da mitolojik hikâyeler gelmektedir. Nitekim mitler ilk anlatılardır.[2] İbn-i Sînâ'nın hikâyesinde kullanmayı tercih ettiği imge olan kuş da mitolojik bir figür olarak

[1] Rahmi Er, "**Risâle**", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XXXV, İstanbul, 2008, s.112-113.
[2] Dursun Ali Tökel, "**Edebiyat Mitolojinin Mitoloji Edebiyatın Neresinde?**", Bizim Külliye, S:51, Mart-Nisan-Mayıs 2012, s.23-29.

birçok kültürde kendini göstermiştir. Arap mitolojisinde Ankâ, Mısır mitolojisinde Bennu, Yunan mitolojisinde Phoneix, Hint mitolojisinde Garuda ve Fars mitolojisinde Simurg olarak karşımıza çıkan bu imgeye İbn-i Sînâ yazdığı risalede herhangi bir isim vermemiştir.

Çok yönlü ilmî kişiliği ile tanınan İbn-i Sînâ, Aristoteles felsefesini kendi düşünce sistemiyle sentezleyerek İslam felsefesine özgün bir anlayış getirdiği gibi, yukarıda bahsi geçen "kuş" imgesini de İslam düşüncesine göre şekillendirerek *Risaletu't-Tayr* adlı eserinde kullanmıştır. Adı geçen mitolojilerde de genellikle "kuşların padişahı" sıfatıyla karşılaşılan bu mitolojik karakterler, İbn-i Sînâ'nın yazdığı söz konusu risalede kuşların ulaşmaya çalıştığı padişah olarak kendini göstermektedir. Eserde bu padişahı arayan kuşların düştükleri tuzaktan kurtulmaları, bir takım zorluklarla karşılaşmaları ve bunların üstesinden gelmeleri, padişaha ulaşmaları ve geri dönmeleri şeklinde çözümlenebilecek bir olay örgüsü söz konusudur.[3] Bu bağlamda İbn-i Sînâ'nın bu üçlü olay örgüsünün içine bir seyr-u sulûk hikâyesi gizlediği görülmektedir. Filozof, eserlerinde kişinin manevi eğitim sürecini ifade ederken seyr-u sulûk kavramını kullanmamış olsa da, *İşaretler ve Tembihler* kitabının bir bölümünde ortaya koyduğu "ârif" tanımının bu sürecin bir yansıması niteliğinde olduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra filozofun felsefe ve metafizik anlayışının izlerini de *Risaletu't-Tayr* eserinde görmek mümkündür.

İbn-i Sînâ'nın kuş risalesinde gördüğümüz "ayrılma-sınav-dönüş" şeklinde formüle edebileceğimiz üçlü olay örgüsü, kuş risalesi telif eden isimlerden biri olan ünlü İslam âlimi Gazzâlî tarafından kırılmaktadır. Filozoflara ve felsefeye getirdiği eleştiriler göz önüne alındığında bu kırılmanın yerinde olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Gazzâlî'nin fikrî hayatına da değinerek düşüncelerinin, yazdığı kuş risalesine nasıl yansıdığı gösterilmeye çalışılmıştır.

---

[3] Bu üçlü olay örgüsü Joseph Campbell'in "arketipçi eleştiride kullanılan mitosların temel işlevini" gösterdiği "ayrılma-sınav-dönüş" formülüyle de örtüşür niteliktedir. Bkz: Dursun Ali Tökel, "**Edebiyat Mitolojinin Mitoloji Edebiyatın Neresinde?**", Bizim Külliye, S:51, Mart-Nisan-Mayıs 2012, s.23-29.

İnsanın manevi yolculuğunu kuşlarla simgeleştirerek anlatan bir diğer isim de, Fars edebiyatının en önemli sûfi şairlerinden birisi olan Feridüddin Attâr'dır. Attâr, yazdığı esere İbn-i Sînâ ve Gazzâlî'nin yaptığı gibi "kuş risalesi" anlamında *Risaletu't-Tayr* değil, "kuşların dili" ya da "kuşların diliyle" şeklinde tercüme edilen *Mantıku't Tayr* adını vermiştir. Yaklaşık beş bin beyitten oluşan bu eser biçimsel olarak değerlendirildiğinde hem İbn-i Sînâ, hem Gazzâlî'den ayrılsa da, olay örgüsü bağlamında Gazzâlî'ye daha yakın durmaktadır. Tasavvuf edebiyatında da önemli bir yeri olan bu eserde Attâr, vahdet-i vücûd[4] anlayışını edebî bir ustalıkla ifade etmiştir. Böylece İbn-i Sînâ'nın başlattığı kuş risalesi geleneği, Feridüddin Attâr'ın yazdığı *Mantıku't-Tayr* eseriyle zirveye ulaşmıştır. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde nüshaları bulunan ve birçok defa basılan bu mesnevi, Türk edebiyatını da derinden etkilemiş, kendisinden ilham alınarak pek çok eser telif edilmiştir.[5]

Çalışmada Fars edebiyatı alanına girebilecek, ortaçağda kaleme alınmış kuş risalelerine de yer verilmiş, bulunan telifler ve müellifleri hakkında kısaca bilgi verilerek, çalışmaya dâhil edilmiştir. Fakat bu eserlerin İbn-i Sînâ'ya ait risaleden farklı bir yapıya sahip olması nedeniyle, Gazzâlî ve Feridüddin Attâr'ın eserlerinde olduğu gibi detaylı bir incelemeye gidilmemiştir.

[4] "Varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir tasavvuf terimi; bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemi." Bkz: Ekrem Demirli, "**Vahdet-i Vücûd**", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XLII, İstanbul, 2012, s.431.
[5] H.Ahmet Sevgi, "**Mantıku't-Tayr**", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XXVIII, İstanbul, 2003, s.29.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİTOLOJİ VE MİTOLOJİK KUŞLAR

1.1.Mitoloji

Mitlerin edebiyatın kaynakları arasında yer alması ve mitolojik öğelerin tez konumuz olan kuş risaleleri gibi birçok edebî eserde kendini göstermesi, konuya girmeden önce *mitoloji, mitlerin kökeni* ve *mitolojik kuşlar* hakkında bilgi vermeyi gerekli kılmıştır.

Mitoloji, Yunanca "myth" ve "logia-logos" kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Myth kelimesinin "kelime", "söyleme", "hikâye", "kurgu" gibi farklı karşılıkları vardır. "Logos" ise "konuşma", "açıklama", "hesap", "akıl", "tanım", "akıl yetisi", "oran" gibi kelimelere karşılık olup; hakiki, doğru, analitik bir açıklamayı da imgelemektedir.[6] Eski Yunanca'da "mythos", "epos" ve "logos" sözcükleri, "söz" kavramına karşılık gelmektedir. Fakat bu üç sözcüğü birbirinden ayıran anlamsal farklar söz konusudur.[7]

Mythos; söylenen veya duyulan söz, masal, öykü, efsane anlamlarına gelir ve güvenilir değildir. Tarihçi Herodotos "mythos"u "tarihi değeri olmayan, güvenilmez söylenti" şeklinde açıklarken, ünlü Yunan filozofu Platon "gerçeklerle ilişkisiz, uydurma, boş ve gülünç bir masal" şeklinde tanımlamaktadır.[8] Tanrıları konu edinen bu hikâyeler, gerçeğin yasalarını içerir ve olayların izlenmesiyle oluşmuştur.[9] "Epos" ise; belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen söz anlamına gelmektedir. "Epos" insana Tanrı armağanıdır. Bir ozanın sözlerini de tanımlayan "epos", şiir, destan, ezgi anlamlarında batı dillerinde de yer almıştır. Bu bağlamda "mythos" ve "epos" arasında bir ilişki kurmak mümkündür. "Mythos" söylenen sözün, anlatılan öykünün içeriği ve "epos" da onun doğal olarak aldığı ölçülü, süslü ve dengeli biçimi olduğu için, "*epos* ne kadar güzelse, *mythos* o kadar etkili olmaktadır". Bu ilişki ilkçağ

---

[6] Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul,2004, s. 209-225.
[7] Azra Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972, s.5.
[8] a.g.e. , s.5
[9] Alexander Ulfig, **Lexikon-Der Philosophischen Begriffe**, Wiesbaden, Fouirer Verlag, 1999, s.274.

efsanelerinin günümüze dek yaşamasını, "mythos" kavramının çağlar üstü ve uluslararası bir nitelik kazanarak canlılığını korumasını sağlamıştır. "Logos" gerçeğin insan sözüyle dile gelmesidir ve yasal bir düzeni yansıtmaktadır. İnsanın ruhunda ve bedeninde bulunan "logos" düşünce, doğada bulunan "logos" ise yasadır. Bu tanımlar değerlendirildiğinde "mythos" uydurulmuş, gerçekliği olmayan şey, "logos" ise akıl ve bilim demektir.[10]

Mitolojinin sözlük anlamı, ilkel insanlar ve insanüstü varlıkların başlarından geçen masalsı olayların incelenip anlatılmasını konu edinen efsane bilimidir. Genellikle yaratılışla ilgili gelişmeleri aktaran mitoloji, varlıkların nasıl meydana geldiklerini, nasıl var olduklarını; varlık dünyasına hangi ortamlarda ve nasıl adım attıklarını ele alır. Bazı mitler bir doğa olayının nasıl yaratıldığına ve gerçekleştiğine açıklık getirirken, bazıları da bir insan davranışının nasıl ortaya çıktığını anlatır. Dolayısıyla mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar. Bu nedenle mitleri bilmek, nesnelerin kökenini bilerek, onlara egemen olmak anlamına da gelmektedir.[11] Mitler sadece nesnelerin nasıl var olma aşamasına geldiğini değil, ortadan kaybolduklarında nerede bulunacakları ve nasıl yeniden ortaya çıkabileceklerini de öğretmektedirler.[12]

Din tarihçisi ve filozof Mircae Eliade'ye göre mitoloji fizik ötesi evrene ait serüvenleri, ilkel çağlarda, ilk başlangıç dönemlerinde gerçekleşen olayları aktaran bir anlatıdır. Babil, Keldaniler, Sümerler, Elamlar'da mitoloji, tabii bir hadisenin ya da hadiselerin tasvirinden, örneğin yıldızların, ayın ve güneşin safhalarının yorumlanmasından ibarettir.[13]

Mitlerde dünya, hayvanlar, bitkiler, insanın kökeni ve bugünkü duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olaylar anlatılır. Buna göre dünya ve insanın varlık nedeni, doğaüstü varlıkların başlangıçta yaratıcı bir etkinlik göstermiş

---

[10] Erhat, **a.g.e.,** s.5-6.
[11] Eliade**, Mitlerin Özellikleri**, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s.5.
[12] a.g.e. , s.18-19.
[13] Abdülhak Adnan Adıvar, **Tarih Boyunca İlim ve Din**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s.20.

olmasıdır.[14] Anlatılara konu olan eylemler gerçeklerle ilgili olduğu için arkaik toplumların gerçek kabul ettiği mitler, doğaüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü içerdiğinden kutsal olma özelliği de kazanır. Bu bağlamda mitleri yaşamak, dinsel bir yaşantıyı da içine alır. Arkaik toplumlarda doğaüstü varlıkların yaratıcı eylemlerine tekrar tanık olma isteğiyle mitolojiye özgü anlamlı olayların yeniden gerçekleştirilmesine yönelik çalışmalar yapılır. Mitsel olayları yineleme amacıyla gündelik yaşam kesintiye uğratılır ve mitsel dünyaya giriş yapılır.[15]

İlkel uygarlıklarda mitlerin inanışları dile getirme, belirginleştirme ve düzene koyma gibi işlevleri vardır. Bu yönüyle insan uygarlığının temel bir öğesi haline gelmektedirler. Dolayısıyla mit, soyut bir kuram ya da imgeler gösterisi değil, ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir.[16]

1.2.Mitlerin Kökeni

İnsanın kültürel varoluşunu temellendirmek için gerekli olan teorik bakış açısı, mitlerin kökenini oluşturur. Mitler insanın kendini ve çevresini anlamlandırmada kullandığı yöntem olarak, aklın ilk ürünleri arasındadır. "*Aklın çalışma tarzında belirleyici olan neden araştırması, efsane temelli kültürlerde köken araştırması şeklinde ortaya çıkmıştır*." Köken sorunu mitlerin yapısını ve konusunu belirlemektedir. Bu bağlamda nedenselliğin bir türü olarak değerlendirilebilir.[17]

Milattan önce 4.yy'da yaşamış olan Evhemeros, mitlerin doğuşu ile ilgili fikir yürüten ilk Yunan filozofudur. Ona göre mitler, tarihsel ve gerçek olayların bir tür yansımasıdır. Yani mitlerdeki doğaüstü olaylar tarihi hakikatleri içermektedir. Örneğin mitolojik tanrılar, arkaik dönemlerde yaşamış bir krala ya da halkın hayranlık duyarak tanrılaştırdığı bir kişiye gönderme yapıyor olabilir. Bu görüş daha sonraki dönemlerde 19.yy İngiliz filozofu Herbert Spenser ve ilk Hıristiyan din bilginleri tarafından da kabul edilmiştir. Hıristiyan din bilginlerinin farklı dine

---

[14] Eliade, **a.g.e.,** , s.21.
[15] a.g.e. , s23.
[16] a.g.e., s.30.
[17] Ayhan Bıçak**, Tarih Düşüncesi I- Tarih Düşüncesinin Oluşumu**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s.65.

mensup insanları, inandıkları Tanrıların insanüstü birer kuvvet ve tapmaya değer bir Tanrı değil, sıradan insan olduklarına inandırması Hıristiyanlığın yayılmasına da vesile olmuştur. Evhemeros'dan sonra gelen bilginler, mitleri ahlaki ve dini bakımdan incelemişlerdir.[18]

Aristoteles'e göre mitler, halkı iyi davranışlara yönlendirmek amacıyla kanun yapıcılar tarafından uydurulmuştur. Bu nedenle mitler kanuni bir müeyyide gibi kullanılmıştır. 354-430 yılları arasında yaşamış Hıristiyan düşünür St. Augustinus'a göre, Zeus ve Aphrodite ilahi birer şahsiyet değil; şeytani birer varlıktır. Milattan sonra 205-270 yılları arasında yaşamış olan Yunan filozof Plotinos'a göre mitler felsefi görüşleri, gelenekleri ve dini inançları yansıtan sembolik hikâyelerdir. Ortaçağa gelindiğinde ise mitlerin oluşumu önemini yitirmiş ve ilk Hıristiyan din bilginlerinin görüşleri kabul edilmiştir. [19]

19. yüzyıla geldiğimizde Alman dilbilimci Friedrich Max Muller ve Fransız dilbilimci Michel Breal, mitlerin temelini dilden aldıkları görüşünü savunmuş, insanın bizzat kendisinin mitleri doğurduğunu ileri sürmüşlerdir.[20] Günümüz filozoflarından M. Eliade ise Evhemeros'un düşüncesine yakın bir görüş öne sürmekte ve mitlerin çoğunun zamanın başlangıcında meydana gelen şeyleri aktardığı için, insanların içinde yaşadıkları toplumun ve toplumun içinde bulunduğu kozmosun örnek tarihini oluşturduğunu savunmuştur. Ona göre her mit, yapısından bağımsız olarak zamanın başlangıcında meydana gelmiş bir olayı anlatmakta ve insanın gerçekleştirdiği anlamlı her eylem, mitolojik bir arketipe dayanmaktadır. [21]

Fransız antropolog, etnolog ve yapısalcı antropolojinin önemli isimlerinden biri olan Levi Strauss'a göre ilkel topluluklar yaşadıkları dünyayı, tabiatı ve içinde bulundukları toplumu anlama isteği ve gereksinimiyle mitlerden faydalanırlar. Amaçları ise, mümkün olan en kısa yollarla evreni genel olarak kavramaya erişmek ve nihayetinde bütünsel kavrayışa ulaşmaktır. "*Bu adım adım ilerleyerek, çok sınırlı*

---

[18] Şefik Can, **Klasik Yunan Mitolojisi**, İnkılâp Yayınları, İstanbul,1994, s.2.
[19] **a.g.e**. , s.2.
[20] **a.g.e**. , s.3.
[21] Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s.409.

görüngelerin açıklamaya çalışan, oradan da başka tür görüngelere geçen bilimsel düşünceyle bütünüyle çelişir." Bilimsel düşünce, doğa üzerinde egemenlik kurmamızı sağlarken, mitler insana çevre üzerinde egemenlik kurması için daha fazla maddi güç vermede başarısız kalmıştır. "*Ancak mit insana, çok önemli bir şeyi, evreni anlayabileceği ve evreni anladığı yanılsamasını vermiştir*."[22]

20.yüzyılın önemli antropologlarından biri olarak tanınan B. Malinowski'nin mitlerin kökeni ile ilgili geliştirdiği açıklama M. Eliade'nin görüşü ile paralellik göstermektedir. Bu görüşe göre mitlerin kökeni ilkel insanın doğayı, ayın evrelerini ya da güneşin gökyüzündeki düzenli hareketini yorumlama amacıyla geliştirdiği simgesel anlatılardır. Bu nedenle her mitte bir doğal fenomen vardır.[23]

1.3.Ankâ

Ankâ, doğu halklarının mitolojik düşüncesinde ismi olup, cismi olmayan büyük bir kuştur.[24] Sami dillerin hepsinde yer alan "ank" kökünün taşıdığı manalardan bazıları "boyun, boğaz, boynun uzun olması ve gerdanlık"tır. [25] Fiil olarak ise gerdanlık takmak, boğmak, boğazı sıkmak anlamlarına gelmektedir. [26] Bu anlamlardan yola çıkarak Ankâ kuşunun boynunun uzun olduğuna ya da boynunda beyaz tüylerden bir halkanın bulunduğuna inanılmıştır. Kelime kökünün diğer anlamları; bulut kütlesinden koparak yükselen ve güneş ışınları ile parlayan beyaz bulut parçası, rüzgârın tozları havalandırması veya götürüp dağıtması, rüzgârın kaldırdığı toz bulutunun en yüksek kısmıdır. [27]

---

[22] Claude Levi Strauss, **Mit ve Anlam**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s.29.
[23] Broinslaw Malinowski, **Büyü Bilim ve Din**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990, s.83.
[24] Celal Beydili, **Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük**, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2003, s.61, Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yayınları, İstanbul, 1997, s.116.
[25] Sargon Erdem, "**Anka**", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.III, İstanbul, 1991, s.200.
[26] N. Gardin, R. Olorenshaw, **Larousse Semboller Sözlüğü**, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2014, s.671.
[27] Erdem, **a.e.,** , s.200.

Yüzü insan yüzüne benzeyen "Ankâ", uzun boyunlu bir kuş olarak betimlenmiştir. Rengârenk tüyleri vardır.[28] "Ankâ"nın yaşadığı yer, adına bazen "Bay Terek" bazen de "Bay Kavak" denilen, yerden göğe kadar yükselen Dünya Ağacı'nın zirvesi olarak bilinmekle beraber, [29] yaygın görüşe göre Kaf Dağı'[30]dır.[31] Bazı efsanelere göre bu dağın tepesinde abanoz, sandal ve öd ağacından yapılmış köşk benzeri bir yuvada yaşayan Ankâ'nın başı, yassıca burunlu bir köpek başı şeklindedir. Çok büyük olduğu için uçtuğunda havayı karartmakta ve yağmuru mercan olan bir buluta benzetilmektedir. Uçarken sel sesine veya gök gürültüsüne benzer sesler çıkarmaktadır. Renginin parlaklığı gözleri kamaştırmakta ve insanlar gibi düşünüp, konuşabilmektedir.[32] Bulunduğu yerdeki kuşları avlayarak batıya doğru uçtuğuna inanıldığı için "Ankâ-i Muğrib" denilen ankâ kuşunun[33], daima yalnız olduğu rivayet edilir.[34]

Ankâ sahip olduğu özellikler nedeniyle Arap, Fars ve Türk Edebiyatında yaygın olarak kullanılmıştır.[35] Örneğin kimseye muhtaç olmadan tek başına yaşaması "kanaat" kavramını temsil etmesine neden olmuştur.[36] Eski edebiyatta da, kanaat sahiplerine "ankâ meşrep, ankâ tabiat" denilmektedir. Fuzuli'nin şu beyti bu anlamdadır:

"Cife-i dünya değil herkes gibi matlubumuz

Bir bölük ankalarız kaf-ı kanaat bekleriz."[37]

Bir rivayete göre de Hz. Musa zamanında ortaya çıkmış, daha sonra erkeği de yaratılarak çoğalmıştır.[38] Efsanelerde iyi özelliklere sahip Ankâ'nın yanı sıra, kötü

---

[28] Süleyman Uludağ, **Tasavuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 41, Beydili, **a.g.e.,**s.61
[29] Beydili, **a.g.e.,** s.61
[30] "Şark kavimleri kozmolojisinde arzın etrafını çepeçevre kuşatan dağın adı." Bkz. Ferit Develioğlu, "**Kaf**", **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Ankara, Aydın Kitabevi, 1995, s. 479.
[31] Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, s.627.
[32] Erdem**, a.e**., s.200.
[33] Uludağ, **a.g.e**., s. 41
[34] Erdem, **a.e**., s.200.
[35] Yıldırım, **a.g.e**., s.627.
[36] a.g.e., s. 627, Cebecioğlu, **a.g.e.**, s.116.
[37] Cebecioğlu, **a.g.e.**, s.116.

tabiatlı ikinci bir Ankâ daha yer almaktadır. Bir rivayete göre çocukları kaçıran kötü tabiatlı Ankâ bedduaya uğramış ve bu nedenle nesli tükenmiştir.[39] Çocukları kaçıran bu kötü tabiatlı Ankâ figürünün bir benzeri Yunan mitolojisinde Harpia'lar olarak kendini göstermektedir. Gövdesi akbabaya, yüzü yaşlı kadınlara benzeyen bu yaratıklar geçtikleri yerdeki yiyecekleri ve özellikle çocukları kaçırmalarıyla bilinmektedir.[40]

Halk hikâye ve masallarında da önemli bir yere sahip olan Ankâ, masal kahramanlarına yardım etmekte ve onları istedikleri uzak diyarlara götürmektedir.[41]

Mitolojide maddi temellere dayanan birçok anlayış, daha sonraları mecâzî gömlekler giydirilip sembolize edilerek, tasavvufa dâhil edilmiştir ve normal gözle görünmeyen, gizli olan ne varsa, "Ankâ"yla karşılaştırılmıştır.[42]

1.4.Bennu

Antik medeniyetlerde, doğan güneşin sembolü olan Bennu, Mısırlılarda güneş kültüne bağlıdır[43] ve üç büyük tanrı olan Atum, Ra ve Osiris'i temsil etmektedir.[44] Bennu "parlak" ve "parlaklığın yükselmesi" anlamlarına gelmektedir. Piramit çağında yont kuşu olarak resmedilen Bennu, sonraları kafasının arkasında iki uzun tüy bulunan balıkçıl kuşu olarak çizilmiştir.[45] Kartal büyüklüğünde olan Bennu'nun, altın sarısı ve kırmızı renkte tüyleri vardır.[46]

Bennu ile ilgili ilk izler piramit metinlerinde görülmüştür. Bu metinlerde Bennu güneş tanrısı Atum'un sembolü olarak betimlenmiştir. Bennu ve güneş

---

[38] **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1986,s.139.
[39] Uludağ, **a.g.e.**, s. 41
[40] Derman Bayladı, **Tanrıların Öyküsü**, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s.48.
[41] İskender Pala**, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s.52.
[42] Celal Beydili, **a.g.e.**, s.61
[43] N. Gardin, R. Olorenshaw, **Larousse Semboller Sözlüğü**, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2014, s.671.
[44] Richard H. Wilkinson, **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**, Thames & Hudson, 2003,s. 212, http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=88E8F836284208533B633C3966368EB3, 30 Haziran 2015.
[45] George Hart, **The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses**, Routledge, 2005, s. 48-49, http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=AFD2C08FF02A56E1AEC0D77B81C71B9C, 30 Haziran 2015.
[46] Wilkinson, **a.g.e.**, s. 212.

arasında kurulan bu bağlantı orta krallık döneminde de devam etmiştir.[47] Bir rivayete göre eski Mısır'da Nil Vadisi'ndeki her su basmasından sonra Mısırlılar bir kuşun belirdiğini fark etmişlerdir. Bu kül rengi, şafak vaktinin morluklarında suların üzerinde uçan balıkçıl kuş, suları güneşin yaptığı şekilde şahlandırıyormuş gibi görünmektedir. İlk gelen sularla birinci gün doğan ve ilahi bir hayvana dönüşen bu kuş, kraliyet yıl dönümlerine ve Nil'in yıllık su baskınlarının döngüsüne eşlik ederek, kendini yenileyen yaşamın bir sembolü olmuştur.[48]

Kendi türünde tek olduğu için diğer hayvanlar gibi üreyemeyen bu kuş, ömrünün sonuna yaklaştığını hissedince bazı kokulu otlar toplayarak, bunlardan kendine bir çeşit yuva yapar. Bu konuda mitologlar iki ayrı hikâyeden bahsetmektedirler. Biri bu kuşun topladığı otları ateşe vererek, bu ateşin içinde yanması ve küllerinden yeniden doğmasıdır. Diğer hikâye ise şu şekildedir: "Bu kuş topladığı güzel kokulu otlardan hazırladığı yuvanın içinde yatar ve tohumlarını dökerek orada ölür. Bu tohumlardan doğan yeni kuş, babasının ölüsünü güzel kokulu bir mürrüsafi ağacının oyuk gövdesi içine yerleştirerek, Kuzey Mısır'daki Heliopolis şehrine götürüp, güneşin rahipleri tarafından yakılmak üzere tanrıya ait tapınağın sunağı üzerine koyar. Mısır'a gelişinde bu kuşa başka kuşlardan oluşan bir kafile eşlik eder. Bunlar adeta onu onurlandırmak istercesine saygıyla çevresinde uçuşurlar. Güneş tapınağının üstüne geldiği zaman, bir süre havada süzülüp, bir rahibin görünmesini bekler. Vakti geldiğinde bir rahip tapınağın içinden çıkarak, kuşun kutsal kitaplarda yer alan tasvirine benzeyip benzemediğine bakar. Bu karşılaştırmadan sonra eski kuşun ölüsü törenle yakılır. Tören sona erince genç kuş geldiği yere geri döner ve burada günlük tohumlarıyla beslenerek, ömrü tamamlanıncaya kadar yaşar." Astrologlar bu kuşun hayat süresiyle "büyük yıl" ya da yıldızların devrî hareketi arasında ilişki kurmuşlardır. Onlara göre bu kuşun doğuşu "büyük yıl"ın başladığına işaret etmektedir.[49]

---

[47] Hart, **a.g.e**., s.48.
[48] N. Gardin, R. Olorenshaw, **a.g.e**., s.671.
[49] Pierre Grimal, **Mitoloji Sözlüğü**, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997, s.642-3.

1.5.Phoneix

M.Ö. 5. Yüzyılda Mısır'a giden Yunan tarihçi Herodot, Heliopolis'te yaşayan kutsal bir kuş olduğundan bahsetmiştir. Mısırlıların Bennu adını verdikleri bu kuşa, Herodot Phoenix demiştir. [50] Bir kartal büyüklüğünde olduğu rivayet edilen bu kuşun başında parlak bir sorguç vardır. Boynunda bulunan tüyler parlak ve yaldızlı, diğer yerleri kırmızıdır.[51] Phoenix her beş yüz yılda bir ölür ve kendi tohumlarıyla yeniden doğar. Doğan Phoenix, önceki ölü bedenini Arabistan'dan Heliopolis'teki güneş tapınağına götürür ve tanrılara sunar. Phoenix, Mısır'da olduğu gibi Yunan mitolojisinde de güneşin ve yeniden dirilişin sembolüdür.[52]

Phoenix, antik dönem ve ortaçağda güneş ile olan ilişkisini vurgulayacak şekilde ışık halkası ile resmedilmiştir.[53] Yunanlılar ve Romalılar bu kuşun etrafında birçok efsaneler inşa etmişlerdir. Romalılar yaşamsal gücün yenilenmesinin sembolikliğini alarak, kendi imparatorlukları ile birleştirmişlerdir. Bu nedenle I.Konstantin ve Trajan dönemlerine ait sikkelerin üzerinde bir Phoenix kabartması yer almaktadır.[54]

1.6.Garuda

Hint mitolojisinin yarı insan yarı kuş canlılarından biri olan Garuda, tanrı Vişnu'nun[55] binek hayvanı olarak bilinmektedir. Kasyapa ve Daksa'nın kızlarından biri olan Vinata'dan türeyen Garuda, kuşların kralı ve yılanların baş düşmanıdır.[56] Uzun kuyruğu nedeniyle tavus kuşu gibi betimlense de, kartal familyasına aittir.[57]

---

[50] Hart, **a.g.e.**, s. 48-49.
[51] Can, **a.g.e.,** s.467.
[52] Hart, **a.g.e**., s. 48-49.
[53] Roelof Van Den Broek, The myth of the Phoenix-According to Classical and Early Christian Traditions, E.J.Brill Publishers, Leiden, 1972, s.233.
[54] N. Gardin, R. Olorenshaw, **a.g.e**., s.672.
[55] Hint mitolojisinde güneş tanrısı. Bkz. H.J.Störig, **İlkçağ Felsefesi-Hint Çin Yunan**,Yol Yayınları, İstanbul, 2000, s.40.
[56] Jan Knappert, **An Encyclopedia of Myth and Legend- Indİan Mythology**, Diamond Books, London, 1995, s. 109, Korhan Kaya, **Hint Mitolojisi Sözlüğü**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s.71-72, Jan Gonda, **A History of Indian Literature - Vol. I: Veda and Upanishads** - Fasc. 1: Vedic Literature ,Samhitas and Brahmanas, 1975, s.47, 20.06.2015, http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=9C8078D154CEE1BFB9B4D70971694896
[57] Knappert, **a.g.e**., s.109.

Başı, kanatları, pençeleri ve gagası kartala, gövdesi, elleri ve ayakları ise insana benzetilmiştir. Yüzü beyaz, kanatları kırmızı, gövdesi de altın sarısı rengindedir. Oğlunun adı Sampati, karısının adı ise Unnati ya da Vinayaka olarak bilinmektedir.[58]

Vishnu ve Lakshmi[59], Garuda'nın sırtına oturup, aşk cennetine uçarken görülür. Garuda parlak bir gövdeye sahip olması nedeniyle, Agni'nin[60] yeniden vücut bulmuş hali olduğu düşünülerek, kutsallaştırılmıştır. Kırmızı kanatlarıyla kötü insanları vurup öldürebilme özelliğine sahiptir.[61]

"*Garuda annesinin özgür kalması için ölümsüzlük iksiri Amrita'yı tanrılardan çalmış ve bu nedenle Tanrı İndra ile savaşmak zorunda kalmıştır*." Tanrı İndra, Amrita'yı geri almayı başarsa da Garuda tarafından yenilgiye uğratılmıştır. [62] Garuda ölümsüzlük iksirini çaldıktan sonra Kaliyadah gölünün ortasında bulunan Kadamba ağacına konmuştur. İksiri içtikten sonra gagasını bu ağacın dalıyla temizlemiş, bu sırada ağaca damlayan Amrita, Kadamba ağacını da ölümsüz kılmıştır.[63]

Garuda'nın göğün efendisi (gaganesvara), yılanları öldüren (nagantaka), hızlı (tarasvin), istediği yere giden (kamaçarin), Amrita'yı çalan (Amritaharana), şimşeği yenen (vacracit) gibi birçok lakabı vardır.[64]

1.7.Simurg

İran mitolojisinin önemli karakterlerinden biri olan "Simurg", Farsçada morğ-i morgân (kuşların şahı); morğ-i fermanrevâ (egemen kuş); morğ-i çâreger (çare bulan kuş); morğ-i dermânger (tedavi eden kuş); sîreng (otuz renk) isimleriyle de anılmaktadır. "Simurg" sözcüğü ise "si" ve "morg" sözcüklerinin terkibinden

---

[58] Kaya, **a.g.e**., s.71-72.
[59]Hint mitolojisinde servet ve zenginlik tanrıçası. Tanrı Vishnu'nun karısı. Bkz. Fred Ramen, **Mythology Around the World-Indian Mythology**, The Rosen Publishing Group, 2008, s.18.
[60] Hint Mitolojisinde ateş tanrısı. Bkz. H.J.Störig,**a.g.e.**, s.40.
[61] Knappert,**a.g.e**.,s.109.
[62] Kaya,**a.g.e.**, s.71-72.
[63] Maneka Gandhi - Yasmin Singh, **Brahma's Hair -On The Mythology Of Indian Plants**, Rupa & Co, 1989, s. 38, 23.06.2015, http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=616F9525C983FE057931798068E0961D.
[64] Kaya, **a.g.e**., s.71-72.

oluşmuş bir bileşik isim olup, Farsçadaki karşılığı 'otuz kuş'tur.[65] Bazıları 'otuz'un anlamını bu kuşun otuz kuşun tüyünden oluşmasına bağlamaktadır.[66] "Simurg kelimesinin *si* kısmı Avesta'da *saena*, Pehlevicede *sênmuru*, Sanskritçede *syena*, Azericede *sain* sözcüklerinden gelmektedir. Sanskritçe ve Avesta dilindeki anlamı avcı kuş ve şahindir."[67]

Farsça sözlüklerde 'büyük bir avcı kuş, Zal'ın yanında öğrenip olgunluğa eriştiği kişi' olarak geçen Simurg, Edward G. Browne'ın 'A literary History of Persia' eserinde 'ismi var cismi yok (mevcudu'l-ism, mefkudu'l-cism)' şeklinde tanımlanmaktadır.[68] Simurg İslam öncesi İran geleneğinde şifa veren güçlere sahip, hayat ağacıyla ilişkilendirilen mitolojik bir kuş olarak görülmektedir.[69]

Firdevsî'ye ait Şâhname adlı esere göre Simurg'un yuvası Elburz Dağı'nın ulaşılamayan tepelerindedir:

"*Bir dağ vardı adı, Elburz dağı,*

Güneşe yakın ve insanlardan uzak,

Orada Simurg'un yuvası vardı.

O evde, bu küçük, yabancıydı."[70]

"*Elburz adlı güneşe yakın ve insanlara uzak bir dağ vardı. Simurg'un yuvası burada idi; çünkü o, yuvasını insanlardan uzakta bulundururdu."*[71]

"Oğlunun haberi kendisine ulaşan Sam, bir gece rüyasında oğlu ile müjdelenir ve uykusundan uyanır uyanmaz müritleri ile istişare edip, ertesi gün derhal yola çıkarak Elburz Dağı'na doğru gider. Göklere yükselen ve adeta

---

[65] Nimet Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006, s.623.
[66] Metin And, **Minyatürlerle Osmanlı İslam Mitologyası**, İstanbul, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, 1998, s.295.
[67] Yıldırım, **a.g.e.**, s.623.
[68] Edward G. Browne**, A literary History of Persia**, Cambridge University Press, Vol.4, 1930, s.263.
[69] Ehsan Yarshater, J.T.P. de Bruijn, **General Introduction to Persian Literature**, I.B. Tauris, Vol. 1, 2008, s.185.
[70] Yıldırım, **a.g.e.**, s.630.
[71] Firdevsî, **Şehnâme**, Necati Lugal (çev:),c.1, Şark İslam Klasikleri, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1992, s.285

yıldızları çekip koparmak isteyen dağın tepesinin üzerinde, Zuhal yıldızının bile kötülüğünün dokunamayacağı bir yuva görünmektedir. Yuvanın dikine olan direkleri abanoz ve sandal ağacından, enine olan direkleri de öd ağacından yapılmıştır.[72] *Sam, bu yuvaya bakınca saçağı Simak yıldızına değen bir köşkten ibaret olan yuvanın insan emeğiyle, taştan topraktan kurulmuş bir yapı olmadığını anlar."*

"... Sen yanında kanadımdan bir tüy götürerek, her zaman benim himayemin gölgesine sığınabilirsin." [73]

Şâhnâme'de geçen bu olayın bir benzeri, *Bin Bir Gece Masalları* ve Avesta'da da görülmektedir. *Bin Bir Gece Masalları*'nda El-Simurg, Şehzade Elmas'a tüylerinden bir tutam vererek, zor bir durumla karşılaştığında bunlardan birini yakmasını tavsiye etmiştir.[74] Avesta'da ise Ahura Mazda, Zerdüşt'e onun tüylerinden birini tenine sürmesini ve üzerinde taşımasını salık vermiştir.[75] Büyük bir olasılıkla Simurg'un tüylerine gücünü veren, İran'ın Akamenid krallarının ilahi koruyucusu olan Ahura Mazda'nın kanatlı sembolüdür. Pehlevi hikâyelerinde de rengârenk kanatlarıyla yer alan Simurg, son derece büyük ve güçlü bir kuştur. Kuşların şahı olarak bilinmesi bu özelliği nedeniyledir. Yaşam süresiyle ilgili bilenen çeşitli rivayetlerden biri ömrünün 700 yıl olduğu yönündedir. Ayrıca üç yılda bir yumurtladığı ve yavrularının yirmi beş yıl sonra yumurtadan çıktığı da söylenmektedir. [76]

Yeryüzüne yaklaşınca yağmur bulutu gelmiş gibi havanın kararması, iki yavrusunun kanatlarını açtıklarında büyük bir gölge meydana getirdikleri şeklindeki ifadeler, Simurg'un kanatlarının ne denli büyük olduğu ile ilgili fikir vermektedir.

---

[72]"Bu efsanevi kuşun İran kültüründe yer alışı İslam öncesi dönemlere dek uzanır. Avesta, Pehlevice kaynaklar ve genel ifadeyle İslam öncesi İran kültüründen anlaşıldığı kadarıyla, Simurg geniş kanatlarıyla bilinir. Yuvasını tüm bitkilerin tohumlarını bünyesinde bulunduran ve çeşitli hastalıklara ilaç olan dıreht-i heme tohme adlı bir ağacın üzerine kurmuştur. Simurg ile yakınlığından dolayı İran mitolojisine giren bu ağaç, Simurg ile deniz arasında bir araç görevi yapar. Avesta'daki bilgilere göre Ferâhkert denizindedir." Bkz. Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, s.624, Vesta Sarkhosh Curtis, **The Legendary Past-Persian Myths**, Austin, University of Texas, 1993, s.21.

[73] Firdevsî, **a.g.e.**, s.285-302.

[74] Binbir Gece Masalları, c.15 (Çev: Alim Şerif Onaran) İstanbul, Afa Yayınları, 1993, s.7-73.

[75] Yıldırım, **a.g.e.**, s.624.

[76] Basil Gray, **Persian Miniature from Ancient Manuscripts**, Milano, 1962, s.17.

Şâhnâme'de Simurg'un kanat özelliklerine vurgu yapılırken 'Simurg'un kanatlarına sahipmiş gibi süratli'[77], 'Simurg gibi hızla gider'[78] şeklinde ifadeler kullanılmaktadır. Aynı eserde İran padişahının Rüstem'e seslenirken kullandığı şu ifadeler, Simurg'un kanat özelliklerine yapılan başka bir göndermedir:

"*Sen, tıpkı Simurg gibi, o koruyucu kanatlarını İran'ın üzerine açmışsın ve ona gelecek bütün kötülüklere karşı bir kalkan gibi duruyorsun*!"[79]

Pehlevice metinlere göre bu kuşun hem ağırlığı hem de büyük kanatlarını açıp kapatması, bulunduğu ağacın dallarının kırılmasına ve yapraklarının dağılmasına sebep olur. Rüzgâr, ağacın üzerindeki bütün tohumları dünyanın dört bir yanına dağıtır.[80]

İran milli kahramanlık efsanelerinde Zal'ın rolü, kahramanlıkları yönünden değerlendirildiğinde çok etkin değildir. Fakat önemli bir figür olan Simurg ile arasındaki güçlü bağ, Zal'ın onun elinde yetişip ona yakın olması, bu mitolojik kuşun sorunları çözmedeki yeteneği, Rüstem'in doğumu sırasında yaptığı yardımlar ve ona gez ağacı[81] ile ilgili bilgi vermesi gibi özellikleriyle dikkat çekmektedir.[82]

---

[77] Firdevsî, **a.g.e.**, s.359.
[78] **a.g.e** . , s.53.
[79] **a.g.e**. ,s.391.
[80] Asiye Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2004, s.74.
[81] "Sistan bölgesine özgü bir ağaç. Boyu ve inceliği Şahnâme'de de belirtildiği gibi dikkat çekmektedir. Ayrıca bazı gizlenmiş özellikleri de bulunur. Eski Mısır'da bu ağaç kutsal bir nesne olarak bilinmekte ve meyveleri besleyip büyüten, insanlara çeşitli nimetler dağıtan Osiris'in ağaçlarından biri olarak kabul edilmektedir." Klasik tıp kitaplarında da sık sık ismi geçen gez ağacı yararlı özellikleriyle tanıtılır. Bkz. Yıldırım, **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, s. 334.
[82] **a.g.e**. , s.736.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA KUŞ SEMBOLÜ

2. Tasavvufta Kuş Sembolü

İlk örneklerini mitolojik anlatılarda gördüğümüz *kuş* figürü, tasavvufî eserlerde de kullanılmıştır. Önceki bölümlerde değindiğimiz mitolojik kuşlara ait bazı özellikler, bu eserlerde de varlığını korumaya devam etmiştir. Mitlerde olduğu gibi, tezimize konu olan tasavvuf temalı eserlerde de kuşların padişahı olarak karşımıza çıkan karakterlerin ilahî bir yönü olduğu görülmektedir. Fakat bu eserlerde mitolojik anlatılardan farklı olarak, ilahî yönü olan bu varlığa ulaşmaya çalışan başka kuşlar da konuya dâhil edilmiştir. İlahî varlığa ulaşmaya çalışan kuşların yaşadığı tecrübeler ile *sufî* karakterinin manevi gelişimi sırasında yaşadığı tecrübeler arasındaki benzerliğin anlaşılması için *sûfî*nin manevi eğitim sürecini değerlendirmek gerekliliği doğmuştur.

Tasavvufta sûfinin[83] kendi çabasıyla elde ettiği, arınma ve olgunlaşma ile sonuçlanan dini ve ahlaki kazanımlar söz konusudur. Sûfî, zorlu mücâhedeler[84], riyâzetler[85] ve çilelere[86] katlanarak bazı makamlar elde etmektedir.[87] İçe dönük bu manevi yolculuk bir mürşidin denetiminde gerçekleşir. Sûfî bu yolculuk sırasında

---

[83]"Kendinden geçen, huyların pençesinden kurtulmuş bir şekilde Hakk ile bâkî olan ve hakîkatlerin hakîkatine tutunmuş olan kimse. Meşâyıhtan biri şöyle söylemiştir: 'Sevginin saflaştırdığı kimse sâfi olur, sevgilinin saflaştırdığı kimse ise sûfi olur'." Bkz. (Editör: Zafer Erginli), **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kalem Yayınevi, Trabzon, 2006, s.927-928, Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s.438.

[84]"Şeriatça istenen fakat nefse zor gelen şeyleri nefs-i emmâreye yükleyerek onunla savaşmak. Mücahedenin üç gayesi vardır: a) Takva sahibi olmak için yapılır. Bu mücâhede şeraitın emirlerine tam olarak riâyet etmek ve kalbi temiz tutmak için nefsi disiplin altına alma esasına dayanır. Buna *vera'* adı da verilir. b) İstikamet üzere olmak ve itidâl yolunda yürümek için yapılır. Fâtihâda: "*Sırat-ı müstakime ilet bizi"* ifâdesi bu hususu ifâde eder. c) Keşf ve ilham sahibi olmak için yapılır. İslam bu maksatla nefsi mücâhede yapmaya teşvik etmez. Bkz. **A.g.e.**, s.348.

[85] Nefsin huylarını mücahede vâsıtasıyla güzelleştirmek. Nefsin huylarının güzelleştirilmesi, alışkanlık ve adetlerini bırakmak ve ortadan kaldırmak, isteklerine, kötü arzularına ve düşük heveslerine karşı koymakla gerçekleşir, böylelikle nefs arınmış hale gelir. Bkz. Abdürrezzak Kâşâni, **Tasavvuf Sözlüğü**, (çev: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.277.

[86] İnsanın dinsel bir amaçla kendini sıkıntıya sokması, birçok gereksinmelerden yoksun bırakması. Çile deyimi Farsça *kırk* anlamına gelen *çihil* sözcüğünden bozularak oluşmuştur. Bu türetme, İslâm tasavvufunda çilenin kırk gün kırk gece çekilmesi nedeniyledir." Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **İslâm İnançları Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s.61.

[87] Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili III**, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.21.

ulaştığı makamlarda farklı manevi haller yaşamaktadır.[88] Haller ve makamlar birbirine bağlı olduğu için, birindeki olumlu ya da olumsuz durum sonra gelenleri de etkilemektedir.[89] Makamlar sayıları ve özelliklerine göre değişkenlik gösterse de, ilk makam tövbe, son makam müşahede makamıdır. Bir makama yükselmek için, bulunulan makamın gerekleri yerine getirilmelidir. Sûfî bu makamları geçerek maddi âlem ile ilgili keyif ve sıkıntılardan kademe kademe arınarak nefsini temizlemekte ve ruhi gelişimi nispetinde Allah'a yakınlık elde etmektedir.[90] İlk makama ruh ve ahlak temizliği ile varılmaktadır. Bir makamdan diğerine geçmek suretiyle nihai hedef, Allah'ın varlığını bütün benliğinde duyma yetkinliği ve O'nu tanımak şeklinde tanımlanan Ma'rifetullah makamına ulaşmaktır.[91]

> "*Makam herhangi iyi ve güzel bir davranışın, tekrarlanarak ve ısrarla üzerinde durularak bir alışkanlık, doğal bir huy, düzenli ve istikrarlı bir ahlak kuralı durumuna getirilmesinden ibarettir. Elde edilmesi kolay değildir. Bu uğurda sürekli çaba harcamak, meşakkatlere göğüs germek ve zahmetlere katlanmak gerekir. Bunca zahmetten sonra kazanılan bir makam ve ahlak ilkesinin iradedeki gevşeklik sebebiyle zayıflaması hatta kaybedilmesi de mümkündür*."[92]

Seyr-u sulûk yolculuğunda geçilmesi gereken makamlar, sûfiler tarafından farklı tasnif edilmiştir. Onlara göre Allah'a giden yollar, inananların sayısıncadır.[93] Buna mukabil yaygın olarak bilinen tasnif, "usûl-i aşere" olarak adlandırılan onlu tasniftir. Gazzalî bu on makamı tövbe, sabır-şükür, havf-reca, fakr-zühd, tevhîd-tevekkül, muhabbet-şevk, niyet-ihlâs-sıdk, murâkabe-musâhebe, tefekkür ve zikru'l-mevt şeklinde sıralamıştır. Sühreverdî'nin tasnifi ise şu şekildedir: Tövbe, verâ, zühd, sabır, fakr, şükür, havf, recâ, tevekkül ve rızâ.[94] Ayrıca *etvâr-ı seb'a* ya da

---

[88] Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, Ders Notu, s.76.
[89] Uludağ, **a.g.e.**, s.21.
[90] Ebu'l-alâ Afîfî, **Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat**, (çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.118.
[91] Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, Ders Notu, s.78.
[92] Uludağ, **a.g.e.**, ,s.24.
[93] John A. Subhan, **Sufism Its Saints and Shrines- An Introduction to the Study of Sufism with Special Reference to India**, Samuel Weiser Inc., New York, 1970, s.68.
[94] Kadir Özköse (Ed..), **Tasavvuf-El Kitabı**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.328.

letâif-i seb'a denilen yedili bir tasnif de söz konusudur. Bu makamlar, makam-ı nefs, makam-ı sadr, makam-ı ruh, makam-ı sır, makam-ı sırru's-sır, makam-ı ahfa, makam-ı hakayık-ı mutlak şeklindedir.[95]

Feriduddin Attâr da *Mantıku't-Tayr* adlı eserinde sûfinin hakikat arayışında geçtiği bu makamlara teşbihte bulunarak, sûfinin Hakk'a olan yolculuğunu, bir grup kuşun Simurg'a ulaşmak için yaptığı zorlu yolculuk şeklinde tasvir etmektedir. Bu yolculuğun tamamlanabilmesi ve kuşların Simurg'a ulaşabilmesi için yukarıda bahsettiğimiz makamlara benzer yedi vadinin aşılması gerekmektedir. Attâr kitabında bu vadileri talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret ve fakr-fena şeklinde sıralamakta ve böylece yedili bir tasnif sunmaktadır.[96]

Bazı farklılıklar olsa da sûfiler manevi gelişimlerini tavsif ederken Platon'un nefs anlayışını esas kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre nefis bu âleme yabancıdır ve buraya ulvî bir âlemden gelmiştir. Geçici olarak kaldığı bedeninde, gerçekte ait olduğu ulvî âleme geri dönmenin özlemini duymaktadır. Bu özlemi giderebilmesi için maddi dünyaya olan bağlarından kurtulması gerekmektedir. Sûfilerin nefis ve kuş benzetmesinin temeli de bu görüşe dayanmaktadır. Nefis gökten yere düşen ve sürekli olarak vatanını özleyen esir bir kuşa benzetilmektedir.[97] Mevlana Celaleddin Rûmî'nin *Mesnevi* eserindeki "Papağan ve Tüccar" hikâyesi nefis ve kuş ilişkisinin en belirgin ifadelerinden birisidir. Mevlana bu hikâyede kafesinden kurtulup, vatanına dönmek isteyen bir papağanın ölü taklidi yaparak kurtuluşundan bahsetmektedir. Yani ten kafesine hapsolan kuş -nefis-, ölmeden önce ölmek suretiyle –seyr-u sulûk- kurtuluşa ermektedir.[98]

Mevlana birçok şiirinde Simurg'a yer vermiştir. Bu beyitlerden bir kısmı şöyledir:

"Ona canın menzillerinden öğretti, ruhun yolculuklarından öğretti;

---

[95] Ahmet Kırkkılıç, **Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, s.162-165.
[96] Uludağ, **a.g.e**., s.22.
[97] Afîfî, **a.g.e**., s.118-119.
[98] Necdet Tosun, "**Tasavvuf Kültüründe Kuş**", (19.08.2015), http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d338s051m1

Zamanın bulunmadığı zamanı ve yüceliği olan kutluluk makamını,

Ruh simurgunun bundan önce içinde uçtuğu ve dolaştığı havayı.

Her uçuşu, ufuklardan çoktu; talip olanın ümit ve gayretinden çoktu[99]

Ey Allah'ım! Yüz binlerce tuzak ve yem var, biz ise ihtiraslı azıksız kuşlar gibiyiz

Her birimiz doğan ve simurg bile olsak, her an yeni bir tuzağa yakalanmaktayız."[100]

Varlık üzerine konuşulan her şeyin şehâdet âleminde[101] vuku bulmuş olması, böylece sınırsız bir şeyin konuşma dili gibi sınırlı bir yapıyla anlatılmaya çalışılması tasavvufun varlık dilini sembolik bir dil haline getirmiş; bu dil "kuşdili" olarak betimlenmiştir. Niyâzî-i Mısrî ve Mevlana'nın bu durumu ifade eden beyitleri şöyledir:

"Mantıku't-tayr'un lügat-ı muğlakından söylerüz

Herkes anlamaz bizi bizler muamma olmuşuz[102]

Kuşdilini bilen Süleyman nerede? Şeytan, saltanat elde etse de başkadır.

Şeytan Süleyman gibi durdu; onun hile bilgisi vardır; onun "Bize öğretildi"[103]*si yoktur.*

Çünkü Süleyman Allah tarafından güler yüzlüydü; kuşdili bilmesi, "Bize öğretildi"dendi.

Hak katından olan kuşları görmediğinden sen, havadaki kuştan anla.

---

[99] Mevlâna, **Mesnevî**, (Ed: Adnan Karaismailoğlu), c. 1, Ankara, Yenişafak Kültür Armağanı, 2004,s 83.
[100] **A.g.e**., s.48.
[101] Âlem-i anasır da denir. Ateş, hava, su ve topraktan oluşan âlemdir. Bkz. Kırkkılıç, **a.g.e**., s.106.
[102] Mahmud Erol Kılıç, **Tasavvufa Giriş**, Sufi Kitap, İstanbul, 2014, s.27.
[103] Kur'an, Neml 16: "Ve Süleyman Davud'un yerine geçip dedi ki: Ey insanlar! Bize kuşdili öğretildi ve bize her şeyden verildi."

Simurgların yeri Kaf dağının o yanıdır; her hayal oraya ulaşamaz.[104]

Hafız-ı Şirazî de Simurg ve Ankâ sembollerinden faydalanmıştır:

"*Kaldır tuzağını, Anka kuşu kimseye av olmamıştır,*

Bulunduğu yer tuzak kurmak için daima bedbahttır."(7. Gazel)

"*Ben Anka makamına kendi kendime varmadım,*

O merhaleye Süleyman'ın kuşu ile ulaştım." (319. Gazel)

"Kolum kanadım yok, böyle olduğu halde şaşılacak şey şu:

Başımda Simurg'un konağına ulaşmaktan başka bir hava yok"[105]

"*Bir yolcu, günün birinde bir yerden geçiyorken yol üstünde oturmuş olan bir rint (gönül ehli) ona iltifat etti de dedi ki: Ey Salik! Dağarcığında ne var? Tanen varsa gel, bir tuzak kur bakalım! Yolcu cevap verdi: Tuzağım var ama avım Simurg olmalı!*"[106]

"*Ey kutlu kuş, gördün ya halimi; lütfet, o Ankaya bu kuzgunun, bu karganın halini söyle!*"[107]

Yukarıda bahsettiğimiz tasavvufa ait semboller dilinde Ankâ, Allah'ın âlemin cisimlerini kendisinde kendisiyle açtığı hava, hebâ[108], heyulâ[109] anlamına

---

[104] Mevlâna, **Mesnevî**, Adnan Karaismailoğlu (haz.), c. 2, Ankara, Yenişafak Kültür Armağanı, 2004, s.423.
[105] Hafız-ı Şirazî, ***Hafız Divanı***, (çev: Abdülbaki Gölpınarlı), Şark İslam Klasikleri, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992, s. 381.
[106] Hafız-ı Şirazî, ***Hafız Divanı***, s. 510.
[107] Hafız-ı Şirazî, ***Hafız Divanı***, s. 392.
[108] "Toz, zerreler. Tasavvuf doktrininde, içinde âlemdeki bütün suretlerin açıldığı, şekillerin meydana geldiği madde. Gerçekte karşılığı olmayıp, içinde bulundurduğu suretler itibariyle var olması nedeniyle ismi olan fakat cismi olmayan Ankâ'ya benzetilir. Hebâ akl-ı evvelden, nefs-i küllîden ve küllî tabiattan sonra varlığın dördüncü mertebesinde yer alır. Onun altında da küllî cisim mertebesi bulunur. Hebâ-sûret ilişkisini ancak beyazlık-beyaz ilişkisi şeklinde anlamak mümkün olur. Beyaz olmadan beyazlık anlaşılamadığı gibi sûret olmadan hebâyı kavramak da mümkün değildir." Bkz. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991,s. 217-218, Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstabul, 2004.s.262.
[109] "Arapça, ham madde, ilk madde, pamuk gibi anlamları olan bir kelime." Bkz. Cebecioğlu, **a.g.e,** .s.268.

gelmektedir.[110] Sûfîler hebânın bilinmesi fakat zuhûr etmemesi durumunu, Ankâ'nın ismi olup, cismi olmayan bir kuş olma özelliği ile özdeşleştirmişlerdir. [111] Heyulâ da Ankâ gibi görülmez fakat düşünülebilir bir varlıktır. "Bütün cisimler arasında müşterek olan mutlak heyûlâ, 'unsur-i âzam (en büyük unsur)' olarak isimlendirilir."[112]

İbnü'l-Arabî de hebâyı anlatmak için, Ankâ'nın duyu âlemindeki yokluğundan istifade etmiş ve Ankâ'nın özelliklerini şöyle belirtmiştir:

> "*Ben garip Ankâ'yım. Anam taçlanmış Güvercin, babam güçlü Kartal; oğlum, simsiyah Karga. Ben, ışık ve karanlık unsuru; emanetin ve töhmetin mahalliyim. Saf ışığa dönmem; çünkü o benim zıddım! Bilgiyi de tanımam, çünkü ben ne diriltildim, ne de ortaya çıkarıldım. Beni öven herkes, anlayıştan uzak, vehim sultanı altında ezilmiş demektir. Ben öyle bir hakikatim ki, katımdaki genişliği, ona yerleşen herkese giydiririm. Hiçbir sureti taşımaktan aciz değilim. Bilgin olmadığım halde, bilgileri vermek özelliği bahşedilmiştir; hüküm vermem ama hükümleri ihsan ederim."*[113]

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah âlemi bir toz yığınının içine yaratmıştır. Bu toz yığını ve zerrecikler Ankâ'dır. Âlemin maddi varlığı bu toz yığını ve zerreciklere şekil verilerek ortaya çıkmıştır. Yani maddî ve cismanî varlıklar şekli olmayan hebâ ya da heyulâdan meydana gelmiştir.[114]

Batıda ise Ankâ ya da Simurg, vahdet yolcusu ve ilahi öz ile ilgili spritüel bilgiye sahip insan-ı kâmilin simgesidir. Aynı zamanda "mutlak varlığı" ya da "varlığın mutlaklığını" da temsil etmektedir. Ankâ görünmez olanın her evrensel düzeyinde bulunmaktadır. Kafdağı Simurg'un spritüel gerçekliğinin yani mânâsının yaşadığı en düşük seviyeyi ve fenomenler dünyasını temsil etmektedir. Farsça otuz kuş anlamına gelen Simurg ismindeki otuz rakamı, üç ile onun çarpılmasına

---

[110]Zafer Erginli (Ed..), **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kalem Yayınevi, Trabzon, 2006,s.112, Cebecioğlu, **a.g.e.**, s.59.
[111] Kâşânî, **a.g.e**., s.406.
[112]Erginli, **a.g.e**., s.112.
[113] Suad El-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, (çev: Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004,s.74.
[114] Süleyman Uludağ, **"Anka (Tasavvuf)",** İslam Ansiklopedisi, C.III., İstanbul, 1991, s.201.

benzetilir. Üç sayısı ehâdiyet[115], vâhidiyet[116] ve melekûta[117] karşılık gelmektedir. Bir görüşe göre de Simurg Allah'ın varlığını temsil ediyor olabilir. Bu bağlamda Kaf Dağı mutlak yokluğa, Simurg'un yuvası da başlangıçta var olan yokluğa işaret etmektedir.[118]

[115] Arapça birlik demektir. Bir şeye nisbeti olmayan, bir şeyin de kendisine nisbeti bulunmadığı şeye denir. Ehadiyyet makamı, ilâhi sıfattan bir makamdır. Bu makam, akıl ve anlatmakla vasfa gelmez. "Onu ilmen hiçbir şey ihata edemez." (Neml/84) âyeti ile, O'nun bu gayb-ı hüvviyet-i mutlaklığına işaret vardır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, s.184-185.
[116]İsimlerin kaynağı olması itibariyle Allah'ın zâtı. Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,** s. 508, Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.685.
[117] Gayb âlemini veya vücûd mertebelerinden birini ifade eden tasavvuf terimi. Bkz. Nihat Azamat, **"Melekût"**, İslam Ansiklopedisi, C.XXIX, İstanbul, 2004, s.47-48.
[118] Javad Nurbaksh, **Sufi Symbolism Volume 4,** Khaniqahi-Nimetullahi Publication, London, 1984,s.418.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN-İ SÎNÂ VE RİSALETÜ'T-TAYR ADLI ESERİ

3.1. İbn-i Sînâ'nın Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

İbn-i Sînâ, Buhârâ yakınlarında bulunan Afşana köyünde dünyaya gelmiştir. Çocukluğunu Buhara'da geçiren İbn-i Sînâ, Sâmâni hükümdarı Emir Nuh b. Mansur döneminde yaşamış (976-97), bir hekim olarak meslekî kariyerine yine bu hükümdarı tedavi ederek başlamıştır.[119] Bu dönem aynı zamanda Sâmânilerin çöküş dönemine tekabül etmektedir.[120]

İbn'i Sina'nın iyi bir eğitim aldığı Buhârâ şehri[121], Sâmâniler döneminde önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Sâmâni hükümdarlarının âlim, edip ve şairleri himaye etmeleri, bölgenin ilmi faaliyetlere elverişli bir yapıya bürünmesine vesile olmuştur. Coğrafyacı el-Makdisî *Ahsenü't-tekâsîm* adlı eserinde Sâmâni hükümdarlarının ilmî konularda gösterdiği hassasiyeti şöyle ifade etmiştir: "*Burada fakîhler hükümdarlar derecesindedir. Bölge halkı âlimlere ve ilme en çok rağbet eden, dinleri bütün kimselerdir*". Nitekim Sâmâni hükümdarlarının kendilerinin de ilmî konulara ilgi duyan kimseler olduğu bilinmektedir. Ez-Zehebî'nin kaleme aldığı, hadis âlimlerinin hayatını konu alan *Tezkiretü'l-Huffaz* adlı eserde Semerkant'a gelen bir âlime devlet tarafından her yıl dört bin dirhem verildiği belirtilmektedir. Yine el-Makdisî'den aktarılan bir bilgiye göre, Sâmâni hükümdarlarının her sene Ramazan ayında yaptığı toplantılara katılan âlimler, yer öpme âdetinden muaf tutulmuşlardır.[122] 914-943 yıllarında hükümdar olan II. Nasr b. Ahmed döneminde ise Buhara'da bulunan Sâmâni sarayı, Ebü'l-Hasan el-Lehhâm,

---

[119] Dimitri Gutas, **İbn-i Sina'nın Mirası,** (çev: Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s.6.
[120] Abdullah Duman**, Nerşahînin Târih-u Buhârâsı,** Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2013, s.193.
[121] Gutas, **İbn'i-Sina'nın Mirası**, (çev: Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s.6.
[122] Aydın Usta, **Şamanizm'den Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2007, s.503, Osman Aydınlı, **Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar Semerkand Tarihi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 396-97.

Ebû Muhammed b. Matrân, Recâ b. Velîd el-İsfahânî, Ebû İshak el-Fârisî gibi birçok edip ve şaire ev sahipliği yapmıştır. [123]

Sâmâniler döneminde ilk eğitim, camilerde veya camilerin yanında bulunan bir mekânda verilmiştir. *Küttâb* denilen bu yerler, günümüz ilkokulları olarak işlev görmektedir. Bu eğitim merkezlerinde öğrencilere Kurân-ı Kerîm, Arap dili grameri, Hz. Peygamber'in kıssaları, hadis, basit aritmetik kuralları ve dinî temalar içermeyen şiirler öğretilmiştir. Ekonomik durumu iyi olan ailelerin, devlet büyüklerinin ve hükümdar çocuklarının eğitimleri ise adına *müeddib* denilen özel hocalar tarafından verilmiştir.[124] Babası Buhara yakınlarındaki Harmaysen'de Sâmâni valisi olan İbn-i Sînâ da otobiyografisinden anlaşıldığı kadarıyla müeddibler tarafından eğitilmiştir. Aynı eserde hocası olarak Nâtılî'den bahsedilse de, hekim Ebû Mansur Kumrî ve Ebû Sehl Mesîhî de hocaları olarak anılmaktadır.[125] Bu dönemde geliştirilen bir diğer eğitim metodu ise ilmî seyahatlere çıkmaktır. Bulundukları şehirde eğitimlerini tamamlayan bazı kişiler, diğer İslam bölgelerinde yaşayan âlimlerden ders alabilmek için seyahatler yapmışlardır. Seyahatlerini tamamlayanlar ya doğdukları şehre dönmüş ya da yerleştikleri bölgede ders vermek ve eser telif etmek suretiyle hayatlarını idame ettirmişlerdir.[126] İyi eğitim almış kimseler devlet yönetiminde de görev almış, mütehassıs oldukları alanda görüşlerinden faydalanılmıştır. Bu nedenle âlimlerin önemli bir kısmı devlet bünyesinde üst makamlarda çalışmıştır.[127]

Sâmâniler döneminde gelişen ilmî hareketin nedenlerinden birisi de, Buhara yakınlarında bulunan Semerkant'ta kâğıt üretiminin başlamasıdır. Semerkantlılar Çinlilerden kâğıt yapmayı öğrenmiş ve böylece İslam dünyasındaki ilk kâğıt üretimi bu bölgede başlamıştır. Ayrıca düşen kâğıt maliyetleri sayesinde toplumun her kesimi rahatlıkla kâğıda ulaşabilmiş ve kitaplardan faydalanabilmiştir.[128]

---

[123]Ramazan Şeşen, **"Buhara"**, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. VI, İstanbul, 1992, s.364.
[124] Usta, **a.g.e.,**s. 507.
[125] Gutas,**a.g.e**., s.6.
[126] Usta, **a.g.e.**, s. 508.
[127] Aydınlı, **a.g.e.**, s.398.
[128]**A.g.e**. , s. 401-2.

İbn-i Sînâ'nın hayatını ele alırken yeniden değineceğimiz Buhara'daki Sâmâni sarayında bulunan kütüphanenin, o dönemde İslam coğrafyasında bulunan en zengin kütüphanelerden biri olması, Sâmâniler döneminde ilmî çalışmalara verilen desteğin bir diğer göstergesidir. Fakat bu kütüphane II. Nuh b. Mansur döneminde yanarak tamamen tahrip olmuştur.[129] Emir Nuh b. Mansur ilmi çalışmaları destekleme konusunda gösterdiği başarıyı, yönetim konusunda gösterememiştir.[130] Nuh b. Mansur çok küçük yaşta tahta geçtiği için iktidar, veziri Ebu'l-Hüseyin Utbî tarafından omuzlanmıştır. Kısa bir süre başarılı olan bu vezir 982'de Büveyhîlere karşı yapılan bir seferden sonra öldürülmüş, böylece Sâmâni devletinin gördüğü son nüfuzlu vezir tarih sahnesinden çekilmiştir. Hem ardından gelen vezirlerin disiplini sağlayamaması hem ekonomik durumdaki istikrarsızlık Sâmâni devletinin zayıflamasına neden olmuş, 992'de doğudan gelen Türk ordusunun Buhârâ'ya girişi hanedanın sonunu getirmiştir.[131]

3.2.İbn-i Sînâ'nın Hayatı ve Eserleri

Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sîna[132] yaklaşık olarak 980 tarihinde[133], günümüzde Özbekistan sınırları içinde bulunan Buhârâ şehrinin yakınlarındaki Efşene köyünde dünyaya gelmiştir. Doğduğu tarihten, Cürcân şehrine gittiği 1012-1013'lü yıllara kadar yaşam serüvenini bizzat kendisi kaleme almış, bu tarihten ölümüne kadar başından geçenleri ise öğrencisi ve dostu olan Ebû Ubeydillâh el-Cûzcânî tamamlamıştır.[134] Diğer İslam filozoflarına kıyasla, hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamız bu eser sayesindedir.[135] Bu nedenle İbn-i Sînâ'nın

---

[129] Usta, **a.g.e.**, s.504.
[130] Richard N. Frye, **Bukhara-The Medieval Achevement**, Mazda Publishers, California, 1997, s.141.
[131] **A.g.e**. , s.90.
[132] Jon McGınnıs, **Great Medieval Thinkers Avicenna**, Oxford University Press, New York, 2010, s.17, Ömer Mahir Alper, **İbn-i Sina**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s13.
[133] İbn'i Sina'nın doğum tarihi ile ilgili farklı bir görüş de mevcuttur. Buna göre Ebû Bekir el-Barakî adındaki şahsın kimliği tespit edilebildiği takdirde, İbn'i-Sina'nın doğum tarihi bilinenden on yıl önceye kadar çekilebilmektedir. Bkz. Gutas, **a.g.e**., s. 27-8-9.
134 Hüseyin Gazi Topdemir, **İbn'i-Sina-Doğunun Sönmeyen Yıldızı**, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.15, Şukufe Takî, **Do Bal-e Hıred**, Nashr-e Merkez, Tahran, 2008, s.37.
[135] Alper,**a.g.e.**, s13.

hayatını ele aldığımız bu bölümde, bilgi kaynağımız geniş ölçüde bu otobiyografi olmuştur.[136]

Belh'li olan babası Abdullah, İbn-i Sînâ'nın doğumundan birkaç yıl önce Nuh b. Mansur döneminde Buhârâ'ya taşınmış, bu bölgeye yakın bir konumda olan Harmaysen (Kirmanşâh) beldesinde idarecilik görevi üstlenerek, Sâmâni devletinin hizmetinde bulunmuştur.[137] Daha sonra bu bölgeye yakın bir belde olan Efşene'de Sitare hanımla tanışıp evlenmiş, evlendikten sonra buraya yerleşince İbn-i Sînâ da bu çiftin ilk çocuğu olarak burada dünyaya gelmiştir.[138] İbn-i Sînâ yazdığı otobiyografide küçük kardeşinin de burada doğduğunu belirtmektedir. Birkaç yıl sonra aile yeniden Buhârâ'ya dönmüş ve filozofumuz ilk eğitimini entelektüel faaliyetleriyle bir ilim merkezi haline gelen Buhârâ'da almıştır. Burada kendisi için bir Kur'an-ı Kerim ve edebiyat hocası tutulmuştur. On yaşına geldiğinde Kur'an-ı Kerim'in tamamını ve edebiyat eserlerinin birçoğunu bitirmiş olması herkesi şaşırtmıştır.[139] Geometri, aritmetik ve felsefe konularındaki ilk eğitimini babasından aldıktan sonra, Mahmud el-Messahi'den Hint aritmetiği öğrenmiştir. Fıkhî konulardaki eğitimini ise İsmâil ez-Zâhid'den almıştır. Babasının Sâmâni devletinde yüksek bir mevkie sahip olmasının İbn-i Sînâ'nın eğitiminde önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Abdillâh en-Nâtılî Buhârâ'ya geldiğinde İbn-i Sînâ'nın babası kendisini evinde ağırlamış, İbn-i Sînâ da felsefe ve mantık gibi konularda kendisinden ders almıştır. [140] Porphyrios'un Îsâgôcî adındaki tümeller konusunun ele alındığı eserini birlikte okumaya başladıklarında, en-Nâtılî karşısındaki çocuğun dehasını fark etmiş ve babasını onu ilimden başka bir şeyle meşgul etmemeleri konusunda uyarmıştır. [141]

---

136 Bu eser, İbn'i-Sina'nın hayatının ilk dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgiler içermesiyle bir otobiyografi mahiyetinde olsa da, kendisinin önemli bir filozof olması nedeniyle asıl amacının epistemolojik teorisinin somut bir resmini ortaya koymak olduğu düşünülmektedir. Bkz: Gutas, **a.g.e.**,s.4.

137 İbn'i-Sina, **Risaleler**, (çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu), Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2004, s.11, McGınnıs, **a.g.e**., s.17, Gutas,**a.g.e**., s. 6, Alper, **a.g.e.**, s13.

138 İbn'i-Sina, **Risaleler**, s.11, McGınnıs, **a.g.e**., s.17.

139 İbn'i-Sina, **a.g.e.**, s.11

140 Alper, **a.g.e**., s14.

141 **A.g.e**., s.14, İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.12.

İsâgôcî adlı eserin yanı sıra, Öklid'in *Usûlu'l-hendese* ve Batlamyus'yun *Syntaxis Mathematica* adlı eserlerine de en-Nâtılî ile giriş yapan İbn-i Sînâ, biyografisinden anlaşıldığı kadarıyla hocasının ilminin kendisine yetersiz geldiğini fark etmiş ve kalan kısımları kendi başına okumaya devam etmiştir. Filozofumuz hocasıyla arasındaki öğretmen-öğrenci ilişkisinin nasıl tersine döndüğünü otobiyografisinde şöyle dile getirmiştir: "Nâtılî bana: 'Kitabı kendin okuyup anlamaya çalış, sonra bana anlat, ben sana doğrusunu ve yanlışını açıklayayım.' dedi. Hocam, metinle hiç ilgilenmiyor ve ben kendi başıma çözüyordum. Birçok şekli ancak ben kendisine anlatıp izah edince kavrayabiliyordu."[142]

Hocasının Buhârâ'dan ayrılmasından sonra fizik, metafizik ve diğer felsefi konularla ilgili metinlere ve bunların şerhlerine dair okumalar yapan İbn-i Sînâ,[143]kendisine ilmin kapısının bundan sonra açıldığını belirtmiştir.[144] Otobiyografisinde bu ilimlerden sonra tıp ilmine ilgi duyduğunu ve bu konuda yazılan eserleri incelediğini belirten İbn-i Sînâ için, tıp ilmi zor ilimlerden değildir. Bu alanda da kısa bir süre içinde yükselmiş ve geleneğini bozmayarak tıp ilminin önde gelen isimlerine hocalık yapacak duruma gelmiştir. Fıkhî ilimlerle ilgili de tartışmalarda bulunduğu bu yıllarda henüz on altı yaşında olduğunu belirtmiştir.[145]

Daha sonra bir buçuk yıl yeniden felsefe ve mantık ilmiyle ilgilenerek bütün vaktini ilme ve okumaya vermiştir. Bu süre zarfında ilim dışında hiçbir şey ile ilgilenmeyen İbn-i Sînâ, zorlandığı meselelerle karşılaştığında camiye gidip, namaz kılmayı ve anlamadığı konulardaki esrar perdesi kalkana kadar her şeyin yaratıcısı olana yalvarmayı uygun görmüştür. Böylece mantık, fizik ve matematik ilimlerini mükemmel bir şekilde öğrendikten sonra, metafizik ile ilgilenmeye başlamıştır. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini defalarca okumuş fakat anlayamamış, en sonunda bu eserin anlaşılamayacağına hükmetmiştir. Tam ümidini kestiği sırada, bu eseri anlamasına vesile olacak kitabı, içeriğini bilmeden satın almış ve okudukça *Metafizik*

---

[142] **A.g.e**., s.14.
[143] Alper, **a.g.e**., s15.
[144] İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.12.
[145] **A.g.e**., 13.

adlı eseri anlamaya başlamıştır.[146] İbn-i Sînâ bu kitabın nasıl eline geçtiğini otobiyografisinde şöyle anlatmaktadır:

> *"...Sonra bir gün ikindi vakti kitapçılara gittim. Tellal elinde satmaya çalıştığı bir kitap ile geldi. Bana 'Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım.' dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin, Mâ ba'de't-tabi'a kitabının amaçlarına dair eseri. Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksadını anlayıverdim...Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükürler olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım."*[147]

Bu sırada Sâmâni hükümdarı Nuh b. Mansur'un hastalanması üzerine doktorlar arasında da ismi duyulan İbn-i Sînâ saraya davet edilmiştir. Saray doktorları ile birlikte hükümdarın tedavisine yardımcı olmuş ve başarı sağlayınca daha on sekiz yaşındayken saray hekimi olarak çalışmaya başlamıştır. Burada bulunduğu dönemde saray kütüphanesine de girmiş, birçok eseri inceleme imkânına kavuşmuştur. Daha önce Nuh. B. Mansur döneminde yandığını belirttiğimiz kütüphane de işte bu kütüphanedir. İbn-i Sînâ burada, kimsenin adını bile duymadığı kitapları inceleme fırsatı bulduğunu ve birçok odadan oluşan kütüphanenin her odasında farklı bir ilim dalına ait eserlerin olduğunu ifade etmiştir.[148]

Anlaşıldığı kadarıyla İbn-i Sînâ, Nûh b. Mansur'dan sonra Mânsûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır dönemlerinde de saraydaki vazifesine devam etmiş, bu dönemde telif çalışmalarında da bulunmuştur. Bu çalışmalar; Ebü'l-Hüseyin el-Arûzî'nin talebiyle yazdığı ve matematik dışındaki tüm ilimleri kapsayan *el-Hikmetü'l-aruziyye*, Ebû Bekir el-Berkî'nin talebiyle fıkıh, tefsir ve zühd konusunda yazdığı yaklaşık yirmi cilt olan *el-Hâsıl ve'l-mahsûl* ve yine aynı kişi için kaleme aldığı ahlak konulu el-*Birr ve'l-ism* adındaki eserlerdir.[149]

---

[146] McGınnıs, **a.g.e**.,s.18, Alper, **a.g.e**., s15.
[147] İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.14.
[148] **A.g.e**., 14, McGınnıs, **a.g.e**., s.19.
[149] Alper, **a.g.e.,,** s.15.

İbn-i Sînâ otobiyografisinde bu çalışmalarına yer verdikten sonra babasının vefatından bahsetmiş, bu olaydan birkaç yıl sonra kendisine idari bir görev verilmiştir. Bu görev sırasında yaklaşık yirmi bir yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Bir görüşe göre bu iki olayın art arda zikredilmesi, filozofun babasının vefatından sonra Harmaysen valiliğine atanmış olabileceği düşüncesinin bir delili niteliğindedir.[150]

İbn-i Sînâ nedenini belirtmese de bir zorunluluk gereği Buhârâ'yı terk ederek Hârezm'de bulunan Gürgenç kasabasına gitmiştir. Bu sırada o bölgenin emîri Me'mûnî Ebu'l-Hasen Ali b. Me'mun, veziri de filozofumuzun ilim dostu olarak tanıttığı Ebû'l-Hasen es-Suheylî'dir.[151] Bu emirin saltanatının 997-1009 tarihleri arasında olması, İbn-i Sînâ'nın da bu tarihler arasında Gürgenç'te bulunduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Kendisini Gürgenç'e gelmeye zorlayan nedenlerin ne olduğunu belirtmemiş olsa da, Sâmâni devletinin geçirdiği zor dönemlerin bu göçe neden olması ihtimali yüksektir. Nitekim bu devlet 999 yılında Karahanlılar tarafından yıkılmıştır. İbn-i Sînâ'nın da bu devlete hizmet verdiği dikkate alınırsa, buradaki görevini daha fazla sürdüremeyeceği açıktır. Bu durum ve devam eden tarihlerde meydana gelen olayların, İbn-i Sînâ'yı Gürgenç'e sürüklediği anlaşılmaktadır.[152]

Yaklaşık 1012 tarihinde Gürgenç'i terk eden İbn-i Sînâ[153], sırasıyla Nesâ, Bâverd, Tûs, Samankân, Câcerm ve Curcân'a gitmiştir.[154] Bu seyahatin arkasında yatan nedenlerden bahsetmemiş olsa da, yine siyasi bir zorunluluğun olduğu kuvvetle muhtemeldir.[155] Filozofumuzun Curcân'a gitme amacı ise Ziyarî emiri Kâbus b. Veşmgîr'i bulmaktır. Fakat kötü bir tesadüf eseri, kendisi Curcân'a ulaştığında Kâbus b. Veşmgîr tutuklanıp bir kaleye hapsedilmiş ve orada vefat etmiştir. İbn-i Sînâ bu olaydan sonra Dihistan'a gitmiş ve orada ağır bir şekilde hastalanmıştır. Sonra Curcân'a geri dönmüş ve biyografisinin buradan sonraki kısmını yazan Ebû

---

[150] Gutas, **a.g.e.,** s.6.
[151] İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.15.
[152] Gutas,**a.g.e**., s.7.
[153] **A.g.e**., s.7.
[154] İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.15.
[155] Gutas, **a.g.e**., s.7.

Ubeydillâh el-Cûzcânî ile tanışmıştır. İbn-i Sînâ, hayat serüvenini kaleme aldığı eserin buraya kadar olan kısmını, Cûzcânî'nin onun halini anlatan bir kasidesiyle bitirmiştir:

"Büyük biri olunca şehirler beni almaz oldu.

Fiyatım artınca da, müşteri bulamaz oldum."[156]

Cûzcânî'nin belirttiğine göre İbn-i Sînâ burada Ebû Muhammed eş-Şirazî adında ilim dostu bir zâtın himayesinde yaşamış, bu dönemde birçok kitap ve risale yazmıştır. Yaklaşık iki yıl bu şehirde yaşayan filozofumuzun bir sonraki durağı ise Rey olmuştur. Burada Büveyhî Devleti'nin valisi Fahrüddevle'nin eşi Seyyide ve oğlu Mecdüddevle Rüstem'in hizmetine girmiş, melankoli hastalığına yakalanan Mecdüddevle'yi de tedavi etmiştir.[157] Fakat Şemsuddevle bu şehre saldırınca oradan da ayrılmak zorunda kalmış, önce Kazvin'e ardından Hemedan'a gitmiştir. Şemsuddevle kulunç hastalığına yakalanınca da tedavisi için İbn-i Sînâ'ya başvurulmuştur. Tedavi sırasında kendisi ile olan iletişimini güçlendiren İbn-i Sînâ bu şahsın veziri olmayı başarmıştır. Ancak Şemsuddevle'nin 1021 tarihinde ölmesiyle birlikte, saraydaki görevini sürdüremeyeceğine karar vermiş ve bir süre gizlenmeyi uygun görmüştür. Bu dönemde şehirden ayrılmayı düşünen İbn-i Sînâ'nın İsfahan'da bulunan Kâkûyî hükümdarı Alâüddevle ile gizlice mektuplaştığı anlaşılınca ihanetle suçlanarak Ferdecân kalesine hapsedilmiş ve Alâüddevle Hemedan'a saldırıp Semâüddevle'nin iktidarına son verene kadar burada dört ay hapis kalmıştır. Esaretten kurtulan İbn-i Sînâ'ya yeniden idari bir görev teklif edilmiş olsa da, bu öneriyi geri çevirerek hayatının bundan sonraki kısmını geçireceği İsfahan'a gitmiştir.[158]

İsfahan'da Alauddevle tarafından kendisi gibi bir dehaya yakışır şekilde karşılanan İbn-i Sînâ, *eş-Şifa'* adlı eserini burada tamamlamıştır. Ayrıca burada matematik, astronomi ve mûsiki alanında yazdığı bazı eserlerini geliştirmiş, *en-Necât*

---

[156] İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.15.
[157] **A.g.e**., s.17, Alper, **a.g.e**., s.18, Topdemir, **a.g.e**., s.15.
[158] Gutas,**a.g.e**., s.7.

ve *Dânişnâme-i Alâi* adında yeni eseler de telif etmiştir.[159] Yine bu dönemde kullanılmakta olan takvimden kaynaklanan sorunlar ortaya çıkınca, astronomik gözlemlerde bulunmuş, birçok hatayı tespit etse de sık sık yolculuğa çıktığı için tam netice alamamıştır.[160]

Gazneli hükümdarı Sultan Mesud İsfahan'a saldırınca, filozofumuzun yaşadığı sakin hayat sekteye uğramış, evi ve kütüphanesi yağmalanmıştır. Sağlığının bozulması da bu döneme tekabül etmektedir. Kulunç hastalığına yakalanan İbn-i Sînâ kendi kendini tedavi etmeye çalışmış fakat Hemedan'a yapılan bir sefer sırasında vefat etmiştir. 1037 yılında vefat ettiği bilinen İbn-i Sînâ'nın kabri de Hemedan'dadır.[161]

İbn-i Sînâ İslam filozofları içerisinde en çok eser vermiş isimdir. Mantıktan doğa bilimlerine, metafizikten matematik bilimlerine kadar birçok alanda çalışmalar yapmış, meseleleri daha kapsamlı ve detaylı ele alması yönüyle kendinden önce aynı alanlarda yapılan çalışmalardan çok öteye gitmiştir.[162] Öyle ki, "Doğu'da XI. ve XII. yüzyıllardan sonra Kindî ve Farabî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken, İbn-i Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslam dünyasında bugüne kadar devam eden felsefi eğitimin temelini oluşturmuştur."[163] Tıp alanında yazdığı *Muazzam el-Kânûn* adlı eser yüzyıllar boyunca hem İslam dünyası hem de Batıda ders kitabı olarak okutulmuştur.[164] Eserlerinin İslam dünyası tarafından kabul edilmesi, çalışmalarında namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi dini konulara da değinmesi ile ilişkilendirilmiştir. [165]

İbn-i Sînâ, batı medeniyetleri ortaçağ karanlığı içinde boğuluyorken, İslam medeniyetlerinin ilmî ve felsefî açıdan en parlak olduğu dönemlere adını yazdıran

---

[159] Alper, **a.g.e**., s.20.
[160] İbn'i-Sina, **a.g.e**., s.21.
[161] Alper, **a.g.e**., s.21.
[162] **A.g.e**., s.24, Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.303.
[163] Cüneyt Kaya, v.d., **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**,(ed:Cüneyt Kaya) İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s.256.
[164] Gutas, **a.g.e.**, s.33.
[165] Topdemir, **a.g.e.**, s.19, Alper, **a.g.e.**, s.24.

filozoflardan biri olmuştur.[166] Sadece yazdığı kitaplarla değil, çok sayıda risalesi ile de günümüze dek doğu ve batı dünyasını etkilemeyi başaran filozofun eserleri İbranice, Süryanice, Latince, Türkçe, Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İspanyolca ve Lehçe gibi birçok dile tercüme edilmiştir. Bazı eserlerinin birkaç kez aynı dile tercüme edildiği de bilinmektedir. Ayrıca İslam dünyasında eserleri üzerine yazılan birçok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lik, İbn-i Sînâ felsefesinin İslam düşünce geleneği içindeki yerini korumasına vesile olmuştur. [167] Kaleme aldığı yapıtların tam bir envanteri çıkartılmamakla birlikte, George C. Anawati, *Müellefatü İbn-i Sînâ* adlı çalışmasında dünya kütüphanelerinde İbn-i Sînâ'ya nispet edilen 276 adet eser bulunduğunu ifade etmiştir. Fakat bunların bir kısmının aidiyeti konusunda şüpheler mevcuttur. Nitekim Yahyâ Mehdevî de *Fihrist-i Nüshahâ-yi Musannefât-ı İbn-i Sînâ* adlı kitabında filozofa nispet edilen 240 eser tespit etmiş fakat yaklaşık yarısının şüpheli veya müstakil çalışma kabul edilemeyecek nitelikte olduğunu belirtmiştir.[168]

Otobiyografisinin Cûzcâni tarafından kaleme alınan kısmında eserlerinin tam listesi verilmiştir. Bu liste içlerinde *Kitâbu'ş-şifâ* ve *Kitâbu'l-kânun* gibi birkaç ciltten oluşan yirmi bir, Hayy b. Yakzân ve çalışmamıza ilham veren Risaletü't-Tayr gibi sembolik risalelerinin olduğu yirmi beş adet eserden oluşmaktadır. Bu kısa listenin yanında bir de kimin yazdığı bilinmeyen yüz bir eserlik bir fihrist de mevcuttur. Biz çalışmamızda Cûzcâni'nin oluşturduğu listeye sadık kalarak, İbn-i Sînâ tarafından kaleme alındığı belirtilen yirmi bir kitabın ismi ve mahiyetine kısaca değinmeyi uygun gördük:

1. **Kitâbu'l-mecmû':** Ebu'l-Hüseyin el-Arûzî'nin talebi üzerine kaleme alınan bu eser, filozofumuzun mantık, tabîiyyat ve ilâhiyat alanında yazdığı ilk sistematik ve ansiklopedik çalışma olma özelliğine sahiptir. Muhtemelen 1001-1002 yıllarında yazılmıştır. el-Hikmetü'l-Arûziyye olarak da bilinmektedir.[169]

---

[166] Ali Şeriatî, **Tarih-i Tekâmül-ü Felsefe**, İntişarat-ı Çapheş, Tahran, 1971, s.27.
[167] Kaya, **a.g.e.**, s.256.
[168] Topdemir, **a.g.e.**, s.19, Alper, **a.g.e.**,s.24.
[169] Alper, **a.g.e.**, s.28.

2. **Kitâbu'l-hâsıl ve'l-mahsûl:** Kendi el yazısıyla yazdığı bu eser yirmi cilt olup, Ebû Bekr el-Berkî için yazılmıştır.[170]
3. **Kitâbu'l-birr ve'l-ism:** Ahlak konusunda yazdığı bu eseri de yine Ebû Bekr el-Berkî için kaleme almıştır.[171]
4. **eş-Şifa':** İbn-i Sînâ'nın şaheseri olarak kabul edilen bu eserin 1020-1027 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir. Ansiklopedik bir tarzda yazılmış olan bu eser felsefenin bütün bölümlerini içermektedir.[172] Meşşaî felsefesinin temel eseri olan eş-Şifa', mantık ve matematikle başlamakta, doğa bilimlerine de değindikten sonra metafizik kısmıyla son bulmaktadır.[173]
5. **el-Kânûn fi't-tıb:** İlk defa 1593 yılında Roma'da basılan bu eser, İbn-i Sînâ'nın tıp konusunda yazdığı en kapsamlı eseridir. Birçok dile tercüme edilen bu eser altı yüz yıl boyunca aşılamamış ve tıp biliminin temel kitaplarından biri haline gelmiştir. Beş bölüm halinde yazılan kitabın ilk bölümü anatomi ve fizyoloji, ikinci bölümü farmakoloji, üçüncü bölümü patoloji, dördüncü bölümü hastalıklar ve beşinci bölümü de tıbbi malzemelere ilişkindir.[174]
6. **Kitâbu'l-arşâd el-kulliye:** Ebû Muhammed eş-Şirazî için, Cûrcân'da yazılmıştır.[175]
7. **Kitâbu'l-İnsâf:** İsfahan 1030 yılında Gazneli Mahmud'un oğlu Mesud tarafından ele geçirilince, İbn-i Sînâ'nın bu eseri kaybolmuştur. Yirmi cilt olan bu eserin içeriğinin, filozofların karşılaştığı sorunlara karşı İbn-i Sînâ'nın geliştirdiği çözümler olduğu bilinmektedir.[176]
8. **Kitâbu'n-Necât:** eş-Şifa adlı eserin mantık, tabîiyyat ve ilâhiyyât bölümlerinin özeti mahiyetinde olan bu eserin 1026 veya 1027 yılında

---

[170] İbn'i-Sina, **Risaleler**, s.26.
[171] A.g.e., s.26.
[172] Alper, **a.g.e**., s.25.
[173] Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993, s.107.
[174] Topdemir, **a.g.e.,** s.36-7-8.
[175] İbn'i-Sina, **Risaleler**, s.26.
[176] Corbin, **a.g.e**., s.302.

kaleme alındığı düşünülmektedir. Felsefeye yönelen kimseleri yetiştirmek amacıyla yazıldığı için bu alandaki temel konuları içermektedir.[177]

9. **Kitâbu'l-Hidâye:** İbn-i Sînâ mantık, ilâhiyyat, tabîiyyât bölümlerinden oluşan bu eseri 1023 yılında Ferdecân Kalesi'ndeki esareti sırasında yazmıştır.[178]
10. **Kitâbu'l-İşârât:** Mantık, ilâhiyyât ve ahlâk konularında yazılmış olan bu eserde ele alınan konular yeni bir sistematik içerisinde sunulmuştur. 1030-1034 tarihleri arasında kaleme alınmış olması muhtemeldir.[179] Birçok dile çevrilen bu eser Aristoteles felsefesinin İslam dünyasında anlaşılmasını sağlayacak niteliktedir.[180]
11. **Kitâbu'l-muhtasar el-evsat**
12. **Kitâbu'l-Alâî:** Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'e ithaf edilen bu eser, felsefe alanında kaleme alınan ilk Farsça eser olmasının yanı sıra[181], Farsça felsefe terminolojisinin gelişmesine de geniş ölçüde katkı sağlamıştır. [182] Eser mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç bölüm halinde yazılmıştır. Daha sonra Cûzcâni tarafından riyâziyyât bölümü eklenmiştir. [183]
13. **Kitâbu kulunç:** Tam bir nüshası olmayan bu eser de Ferdecân Kalesi'nde yazılmıştır.[184]
14. **Kitâbu Lisâni'l-Arab:** Filozofun kelâm ve tasavvuf gibi kavramların açıklamasına da yer verdiği Arapça sözlüktür. İsfahan'da yazıldığı düşünülmektedir.[185]
15. **Kitâbu'l-edviye el-kalbiyye:** Hemedan'da yazılmıştır.[186]
16. **Kitâbu'l-mûcez:** Bu eser mantıkla ilgilidir.[187]

---

[177] Alper, **a.g.e.**, s.25.
[178] **A.g.e**. , s.27.
[179] **A.g.e**. , 25.
[180] Topdemir, **a.g.e**.,s.32.
[181] Alper, **a.g.e**., s.25-6-7-8-9.
[182] Kaya, **a.g.e**., s.256.
[183] Alper, **a.g.e**., s.25-6-7-8-9.
[184] İbn'i-Sina, **Risaleler**, s.27.
[185] Alper, **a.g.e.**, s.28.
[186] İbn'i-Sina, **Risaleler**, s.27.

17. **el-Hikmet'ül-meşrikıyye:** İçerik olarak eş-Şifa' ile benzerlik gösteren bu eser muhtemelen 1027 ya da 1028 yıllarında yazılmıştır. Diğer ansiklopedik çalışmalarda olduğu gibi bu eser de mantık, tabîiyyat, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana bölüm bulunmaktadır.[188]
18. **Kitâbu'l-beyâni zevâti'l-cihet**
19. **Kitâbu'l-maâd**
20. **Kitâbu'l-mebde' ve'l-maâd:** Metafizik ve ahlak konularında yazılmış olan bu eser, muhtemelen 1013 yılında kaleme alınmıştır.[189]
21. **Kitâbu'l-mübâhasât:** Felsefenin çeşitli konularını içeren eser, soru-cevap şeklinde kaleme alınmıştır. [190]

3.3.Metafizik Anlayışı

İbn-i Sinâ'nın *Risaletu't-Tayr* eserinde kuşların ulaşmaya çalıştığı "*padişah*" olarak sembolleştirilen kavramın alt yapısını daha iyi görebilmek için, filozofumuzun metafizik anlayışını göz önünde bulundurmanın uygun olduğu kanaatindeyiz.

Metafizik, varlığı var olması yönünden ele alan, fizik ötesi nedenleri ve bilginin ilkelerini araştıran disiplindir. Bir felsefe disiplini olarak anılması Aristoteles'in Metafizik adlı eserde bu alanın konusu, terminolojisi ve problemlerini bir bütün halinde ortaya koyması ile birlikte gerçekleşmiştir. İbn-i Sinâ'nın hayatını anlatırken de değindiğimiz bu kitapta Aristoteles, varlığı var olması yönünden değerlendirirken, varlık ve birlik kavramlarını merkezine alır. Buna göre bütün varlık zincirinde hareketi sağlayan gök akılları vardır. İlk hareket ettirici ise hepsinin üstünde olan ve kendisi hareket etmeyendir. Teolojik varlık alanı bu şekilde meydana gelir.[191] Varlık düzenini ise şöyle ayırır: "*Bağımsız tözsel bir varlığı olan, ancak değişmeye tâbi olan varlıklar, değişmeden korunmuş olan, bununla birlikte ancak*

---

[187] **A.g.e**. , s.27.
[188] Alper, **a.g.e**., s.27.
[189] **A.g.e**. , 26.
[190] **A.g.e**. , 27.
[191] İlhan Kutluer, "**Metafizik**", İslam Ansiklopedisi, C.XXIX, İstanbul, 2004, s.399.

somut gerçekliklerin varlığı ayırt edilebilir görüntüleri olarak var olan varlıklar ve hem bağımsız varlığa sahip olan, hem de değişmeye tâbi olmayan varlıklar".[192]

Aristoteles'in metafiziğin konusu haline getirdiği "var olması bakımından varlık" değerlendirmesi Müslüman filozofları da etkilemiş, böylece varlık (vücûd) kavramı İslam metafizik tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Bununla birlikte konuyu tam anlamıyla sistemleştiren filozof, İbn'i-Sinâ olmuştur.[193] O da metafizik tanımını tıpkı Aristoteles gibi "varlık olması bakımından varlık" şeklinde yapmıştır. Geliştirdiği sistemde varlık kavramının tanımını yapmayı öncelikli sorun haline getirmiş ve varlığın doğasını inceleyerek "varlığın bilgisi"nin apaçık olduğu kanaatine varmıştır. Bu apaçık bilgiye önce tikel ve somut olan varlık vasıtasıyla ulaşırız. Fakat "tikele dair bilgi, tümelin bilgisini ön gerektirir." Örneğin 'Yaprak yeşildir' önermesinde tikel varlık olan yaprağın yeşil olduğunun söylenebilmesi için, öncelikle 'yeşil'in tümel bilgisine sahip olunması gerekmektedir. Nitekim yeşilin ne olduğunu bilmeyen biri, yaprağın bu özelliğinin tanımını yapamayacaktır. Ayrıca ona göre, duyusal olan varlık hakkında değerlendirme yaparak çıkarımlarda bulunabilen aklın bizatihi kendisi duyusal olmadığına göre, varlık da sadece duyusallardan ibaret olamaz. Bu da her duyusal varlığın duyusal olmayan bir hakikati olduğunu gösterir. Böylelikle varlık hem duyusal hem duyusal olmayanı kuşatan bir tanım kazanmış olur. [194]

Filozofumuz temelde Tanrı'nın varlığını kanıtladığı sisteminde Tanrı'dan insana, yani müessirden esere giden bir yolu takip etmiştir. Varlığın bilgisinin kesin olduğunu yukarıda belirttiğimiz şekilde izah ettikten sonra, varlığı modalite açısından değerlendirmiştir. Buna göre varlık zorunlu (vacip), olurlu (mümkün) ve imkânsız (mümteni) olmak üzere üç aşamada değerlendirilir. Zorunlu yani vacip olan var olmaması imkânsız olandır.[195] Zorunlu varlık hiç bir şeye ihtiyaç duymadan

---

[192] W.D. Ross, **Aristoteles-Hayatı ve Eserleri-Mantık-Doğa Felsefesi-Biyoloji-Psikoloji-Metafizik-Etik-Politika-Retorik ve Poetika**, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1994, s.188.
[193] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.13.
[194]Engin Erdem, "**İbn Sînâ'nın Metafizik Delili**", dergiler.ankara.edu.tr./dergiler/37/1581/17136.pdf, 16.10.2015, s.99-100.
[195] A.g.e., s.101.

varoluşunu bizzat kendinden alır.[196] Olurlu ise var olması veya var olmaması imkânsız ya da zorunlu olmayandır. İmkânsız yani mümteni de var olması mümkün olmayandır.[197] İbn-i Sînâ'ya göre Allah, âlemin ilkesi olan zorunlu varlıktır. Ruh, nefis ve evren gibi şeyler Allah'ın zorunluluğu nedeniyle zorunluluk alan zorunsuz-zorunlulardır. Bu bağlamda âlemi üç aşamada incelemiştir. Birinci aşamada farklı şekillere girebilen zorunsuz olaylar âlemi yer alır. İkinci aşamada ise zorunluluğunu Allah'tan alan tümeller ve kanunlar âlemi bulunur. Son aşamada ise kendi başına zorunlu olan ilahi âlem vardır. İlahi âlemin zorunluluğu kendi şuuru nedeniyledir. Her şeyi zorunlu kılan, "akıl-akîl-ma'kûl" kavramlarının birleştiği Allah'tır.[198]

İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabında Tanrı'nın varlığını kanıtlarken kullandığı sistemi Kur'an-ı Kerîm'den ayetler ile örneklendirerek açıklamaya çalışır. Fussilet Sûresi'nin 53. ayetinde şöyle buyrulmuştur: "Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?" İbn-i Sîna bu âyetin ilk kısmında eserden müessire ulaşma yolunu takip eden bir grup insana işaret edildiğini belirtmiş ve kendi sistemini ayetin bundan sonraki bölümünde geçen "Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?" ifadesi ile temellendirerek, bunun "en doğruların/sıdıkların" yolu olduğunu belirtmiştir. Nitekim yaratılmış olan, Tanrı'nın varlığının niçin'ini açıklayamaz fakat Tanrı, yaratılmış olanın varlığının niçin'ini açıklayabilir.[199]

Genel olarak tasavvuf edebiyatında özelde ise tasavvuf edebiyatının seçkin örnekleri arasında yer alan ve klasik dönem İran edebiyatında en yetkin örneklerini gördüğümüz kuş risalelerinin arkasında bu ontolojik yapının var olduğunu gözlemleyebiliriz. Nitekim İslam tasavvuf felsefesine göre hakiki vücûd sahibi olan Allah'ın varlığından başka var olan yoktur. Diğer varlıklar, Allah'ın varlığı

---

[196] Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi-Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, s.100, Muhsin Tâlâyî Mâhânî, "**Âsûlucyâ ve Berhî Felâsefe-i Muselmân**", Metafizik Mecelle-i İlmî-Pejuheşî, Daneşgah-e İsfehan, İsfehan, 2013, s.121.
[197] Erdem, **a.g.e.**, s.101.
[198] Ülken, **a.g.e.**, , s.100.
[199] Erdem, **a.g.e**., s.116.

sayesinde varlık kazandıkları için aslında yok hükmündedir. Yaratılmışlar âleminde bulunan her şey Allah'ın mazharı, âlem de O'nun zuhur ettiği yerdir. Dolayısıyla duyularımızla algıladığımız şeyler İbn-i Sînâ'nın ontolojik anlayışı içerisinde "mümkün", sadece gerçek vücûd sahibi olan Allah'ın varlığı "zorunlu"dur.[200] Bu anlayışın tasavvuf edebiyatında kendini nasıl ifade ettiğini, Feridüddin Attâr'ın Simurg'u tasvir ettiği şu dizeleriyle müşahede etmenin uygun olduğu görüşündeyiz:

"…

O daima mutlak padişahtır. Kendi izzetinin kemalinde gark olmuştur.

…

Onun kanadının nakışı görünmeseydi, dünyada bütün bu kavgalar olmazdı.

Bütün bu yaratmanın eserleri onun ferindendir. Bütün bunlar, onun kanadındaki nakışın görüntüsüdür."[201]

3.4.Felsefe Anlayışı

Bu bölümde İbn-i Sînâ'nın nefsi yetkinleştirme sürecinde felsefeye biçtiği rol dikkate alınarak, *Risaletu't-Tayr* eserinde padişaha ulaşmaya çalışan kuşların-nefsin yaşadığı deneyim filozofun felsefe anlayışı çizgisinde gösterilmeye çalışılacaktır.

İslam felsefesi geleneği Kindî ile başlamış, Fârâbî ile gelişmiş, İbn-i Sînâ ile en yetkin haline kavuşmuştur. İbn-i Sînâ her ne kadar Fârâbî sayesinde sistemleşme yoluna girmişse de zamanla onu aşarak kendi özgün felsefe sistemini oluşturmuştur. Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi önemli İslam filozoflarının ağır eleştirilerine maruz kalmasına rağmen, geliştirdiği sistemin bir ekol haline gelerek modern çağlara kadar etkisini sürdürmesi, İslam filozofları içinde sahip olduğu haklı şöhretin en açık delilidir. Helenistik geleneği yeniden yorumlayarak İslam düşüncesi ile sentezlemiş,

---

[200] Hasan Kamil Yılmaz, **"Tasavvufta Varlık"**, http://sufizmveinsan.com/konuk/varlik.html, s.1, 04.11.2015

[201] Feridüddin Attar, **Mantıku't-Tayr**, (çev: Mustafa Çiçekler),Kaknus Yayınları, İstanbul, 2006, s.94-96.

böylece Roma Katolik teolojisini şekillendiren Thomas Aquinas ve Albertus Magnus'u da etkileyerek ismini ortaçağın batı dünyasında da duyurmuştur. [202]

İbn-i Sînâ'ya göre insan, şeylerin hakikatini bilmek suretiyle bir yetkinleşme sürecine girer. Bu süreç filozofumuzun muhtelif eserlerinde tanımını yaptığı felsefenin genel tanımıdır. Ona göre felsefenin amacı insanın gücü nispetinde var olanların hakikatinin bilgisine ulaşmasıdır. Var olanlar ise "*insanın dilemesi ve fiiliyle oluşmayan*" ve "*insanın dilemesi ve fiiliyle oluşan şeyler*" olarak iki grupta toplanır. İlk grubu doğal nesneler, Tanrı ve akıl gibi gayri maddi varlıklar oluştururken, ikinci grubu eylemler ve sonuçları oluşturur. Filozofumuzun teorik felsefe ve pratik felsefe ayrımı da buna dayanmaktadır. Birinci grupta yer alan "*insanın dilemesi ve fiiliyle oluşmayan şeyler*"in hakikatinin bilgisi teorik felsefeyi, ikinci grupta yer alan "*insanın dilemesi ve fiiliyle oluşan şeyler*"in hakikatinin bilgisi de pratik felsefeyi oluşturur. Teorik felsefe ve pratik felsefenin nefsi yetkinleştirme süreçleri farklıdır. Nitekim teorik felsefe sadece bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirirken, pratik felsefe bilmek ve eylemde bulunmak suretiyle nefsi yetkinleştirir.[203] Bu yetkinleşme sürecinde aklın önemli bir rolü vardır. İbn-i Sînâ'nın *teorik akıl* olarak adlandırdığı bilme gücü, insanın ulvî âlem ile ilişkisini sağlamaktadır. Yine bu akıl sayesinde insan, tümel olanın bilgisine ulaşmakta ve en üstün bilgi olan metafizik bilgiyi elde etmektedir. Fakat aklın tümel olanı idrak etmesi sadece kendi gücüyle ilgili değildir. Bu noktada devreye *faal akıl* olarak adlandırdığı kozmolojik akılların sonunda yer alan akıl girer. Faal akıl daima etkindir ve tümel bilgilerin kaynağıdır. İbn-i Sînâ insan aklı ve faal akıl ilişkisini güneşin göz ile olan ilişkisiyle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre tıpkı gözün, görme yetisine sahip olsa bile ışık olmadan göremeyeceği gibi, insan aklı da potansiyel olarak bilme gücüne sahip olsa dahi faal akıl olmadan bunu harekete geçiremez. Bu da tümel

---

[202] Enver Uysal, **Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn-i Sina Felsefesi**, Emin Yayınları, Bursa, 2013, s.162.
[203] Alper, **a.g.e**, s.49, Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri,** Cem Yayınevi, İstanbul, 1993, s.108-9.

bilgilerin, daha önce dış ve iç duyular ile algılanan tikellerden bağımsız olarak ortaya çıktığı anlamına gelmektedir.[204]

İbn-Sîna felsefe kavramını bazı ilim dallarını içeren bir ifade olarak da kullanmıştır. Buna göre felsefenin teorik kısmı teorik ilimleri, pratik kısmı pratik ilimleri oluşturmaktadır. İlimler hiyerarşisini de bu ayrım ortaya koyar. Teorik felsefenin altında yer alan teorik ilimler başlığı doğa ilmi, matematik ve metafizik olmak üzere üç bölüme ayrılır. Pratik felsefenin altında yer alan pratik ilimler başlığı ise ahlak, ev yönetimi ve siyaset ilimlerini kapsar. Alet ilmi olarak gördüğü mantık da ilimler sistemi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim mantık sayesinde insan, bildiklerinden yola çıkarak bilmediklerinin bilgisine ulaşabilir. Bu sınıflamada her ilim, başka bir ilme katkı sağlayacak şekilde bir bütünlük arz etmektedir. Bütün ilimlerin ortak olduğu nokta ise insanı uhrevî mutluluğa ulaştırmak için yetkinleştirmektir.[205]

3.5.Âriflerin Makamları

Bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz *Risaletu't-Tayr* eserinin tasavvufi arka planının anlaşılabilmesi için İbn-i Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler* kitabının son bölümünde yer alan "Âriflerin Makamları" başlığını kısaca değerlendirmenin uygun olacağını düşündük. Genel kanıya göre İbn-i Sînâ'nın tasavvuf ile ilgili görüşlerinin yer aldığı bu bölümde âriflerin makam ve dereceleri anlatılır.[206] Ona göre ârif, bir takım eğitimlerden geçerek *müstefad akıl* seviyesine ulaşan, "derin ve etraflı muhakeme ve ilmi araştırmanın yardımları ile *Faal Akıl* ile tam ittisal sağlayarak" Tanrısal hakikate muhatap olan kimsedir. Bu kimseler ulvî âlemin sır ve hakikatlerine ulaşabilirler.[207]

---

[204] Kaya, v.d., **a.g.e.**, 261.
[205] Alper, **a.g.e**., s.51-54-56.
[206] Yaygın görüş İşaretler ve Tembihler kitabının bahsedilen kısmının yazarın tasavvuf ile ilgili görüşlerini yansıttığı kanaatinde olsa da, Dimitri Gutas buna itiraz etmektedir. Ona göre bu bölümde bahsedilen "ârif" mistik bir kişiliğe sahip kimse değil, bir filozoftur. Bkz., **Gutas, İbn Sînâ'nın Mirası**, s.172.
[207] Burhan Ulutan, **İbn Sinâ Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2000, s.121.

Ârif kimse züht ile Hak dışındaki her şeye sırtını döner, tahayyül ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitimden geçerek Hakkın katına yönelir. Bu güçler yetkinleştiğinde kişi Hakkın tecellisini doğru yorumlayacak hale gelir ve çatışma ortadan kalkar. Nihayetinde Hakkın nuruna muttali olur.[208] Fahreddin Razî, İbn-i Sînâ'nın bu görüşünü şöyle şerh etmiştir: "*Ârifin zühdden maksadı şudur: Kalbin Allah'tan başkasına yönelmesi, onun Allah sevgisine dalmasını engeller. Bu nedenle ârif, engeli ortadan kaldırmak için Allah'tan başkasına yönelişi kesmeye çalışır… Yüce Allah ile meşgul olmak, daha üstün ve daha kalıcıdır, dolayısıyla da riayete daha layıktır."*[209] Bu açıklamalar ışığında İbn-i Sînâ'nın ârif tanımına giren kimselerin sadece dua ve ibadet ile değil, aklî ve fikrî olgunluk ile ilerleyerek ilahî hakikatlerle tanışabildiğini müşahede edebiliriz.[210] Nitekim İbn-i Sînâ aynı eserin devam eden bölümlerinde ârif olan kimsenin sadece *İlk Gerçek* olan Allah'ı bilme arzusu ile ibadet ettiğini, ibadetten maksadın ise Allah ile sürekli bir bağ kurmak olduğunu belirtmiş ve korku ya da arzu gibi duyguların bir ârifin ibadetinin hareket noktası olamayacağını eklemiştir.[211] Bu bağlamda ârif kimse dinin gerekli kıldığı kuralları yerine getirmeli fakat bu kurallar arasında kaybolup, hakikati göz ardı etmemelidir. Tasavvuf edebiyatında da sıkça dile getirilen bu konunun en iyi ifadelerinden biri Nîyazî-i Mısrî'nin şu beytidir:

"Cevzün yeşil kabını yemekle dad bulunmaz

Zâhir ile ey fakîh Kur'an'ı arzularsın" [212]

"*Âriflerin hareketlerinin ilk derecesi, onların 'irade' dedikleri şeydir*."[213] Yani ârif mutluluğu Allah'tan başka her şeye sırt çevirerek yakalayabileceğini idrak edip her şeyi var edene yöneldiğinde, kendisine "irade eden" anlamında *mürit* denir.

---

[208] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, (çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.183.
[209] Fahreddîn Râzî, **İbn Sina-Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, (çev: Ömer Türker), Hayy Kitap, İstanbul, 2010, s.15
[210] Ulutan, **a.g.e**., s.121.
[211] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.184.
[212] Mahmud Erol Kılıç, **Tasavvufa Giriş,** Sufi Kitap, İstanbul, 2014, s.202.
[213] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.185.

Bu yönelmenin taklitle ya da burhânla meydana gelmesi önemli değildir.[214] Sonraki adım ise riyâzettir. Bir akıllanma ya da aydınlanma süreci olarak görebileceğimiz riyâzetin üç amacı vardır. İlki tamamen Hakk'a yönelmek, ikincisi emredici nefis olarak bilinen nefs-i emmareyi, tatmin olmuş nefse yani nefs-i mutmainne dönüştürmek ve üçüncüsü de ilahi aşkı nefsin "tabiatı, fiili ve hareketi" haline getirmek.[215] Riyâzet sürecinden sonra Hakk'ın nuru müridin üzerine doğar ve bazı sırlar kendine âyân olur. İbn-i Sînâ başlangıçta kısa süreli olarak gerçekleşen bu aydınlanma anlarını ifade etmek için "onlar, kendisine göz çarpıp sonra sönen şimşekler gibidir" demiş ve bu anlara "vakitler" denildiğini belirtmiştir. Mürit riyâzette derinleştikçe daha çok aydınlanır ve önceleri kısa süreli olarak tecrübe ettiği aydınlanma sürecini riyâzetin dışında da yaşamaya başlar. Bu durumun sürekliliği müridi dinginleştirir ve nihayetinde her şeyde Hakk'ı görmeye başlar. Aydınlanma süreci müride mutluluk verirken, bu sürecin dışında kalan anlar onu derin bir hüzne sürükler. Bir sonraki adımda mürit aydınlanma sürecinde yaşadığı bir takım değişiklikleri kontrol edebilecek hale gelir. Fahreddin-i Râzi bunu "yükseliş sırasındaki bedensel hal ile dönüş sırasındaki hal arasında fark kalmaz" şeklinde açıklamıştır. Sonrasında mürit bilgi akışını da kontrollü şekilde sağlamaya başlar ve derece derece yükselir. Fakat bu mertebeyi geçtikten sonra iradesiz bir düşünme süreciyle aydınlanma başlar ve nihayetinde mürit Hakk'ın mertebesine paralel, parlak bir ayna haline gelen sırrı ile vuslat makamına ulaşır.[216]

3.6.Risaletü't-Tayr

Yazdığı risalelerde felsefi sistemini sembolik bir dil ile yansıtan İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* kitabının dokuzuncu bölümünde bu risalelerden biri olan "Salaman ve Absal" için şöyle söylemiştir: "*Artık gücün yeterse, bu hikâyenin remizlerini çöz!*" Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, filozofumuz yazdığı risaleleri felsefesi ile derinleştirmiş ve âdeta bir kripto gibi okuyucunun çözümüne sunmuştur. Tezimize konu olan *Risaletu't-Tayr* da bu hikâyelerden biridir.

---

[214] Fahreddîn Râzî, **İbn Sina-Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.29.
[215] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.185, Ulutan, **İbn Sinâ Felsefesi**, s.123.
[216] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.186-7, Fahreddîn Râzî, İbn Sina-Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, s.50-1-2-3.

İbn-i Sînâ söz konusu risaleye şu sözlerle başlar: "*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Kardeşlerim içinde bana kulak verecek, bazı dertlerimi kendisine anlatabileceğim, kardeşliğini benimle paylaşarak bu dertlerimi azaltabilecek hiç kimse yok mu*?"[217] Bu girişten sonra menfaat temeli üzerine kurulan dostlukların gerçek dostluk olmadığını, asıl dostluğun ise ilahî bir yakınlıktan doğarak insanı yanlış yapmaktan alıkoyan dostluk olduğunu ifade eder. Gözleriyle birbirlerinin gönüllerine bakabilen bu dostlar, birbirlerinin kemâle ermesine yardımcı olurlar. İbn-i Sînâ bunu "şüphe ve vehim paslarını gönül aynasının sırrından silerler" şeklinde ifade etmiştir. Bu topluluğu bir araya getiren ise Hakk'a çağıran kimsedir. Bu davete icabet edildiğinde ise vasiyet gerçekleşir. Metnin ilk paragrafı olan bu kısım, adeta anlatılacak olan hikâyenin bir özeti şeklindedir. İbn-i Sînâ'nın insanı karanlıklara karışmaktan kurtararak, ulvî bir kardeşlikle yakınlaştığı iyi dost tanımı ile kastettiğinin sonradan daha detaylı bir şekilde değineceğimiz filozofumuzun *el-kuvve el-âlime* dediği teorik akıl, onu yarı yolda bırakan dost ile kastettiğinin de *el-kuvve el-âmile* dediği pratik akıl olabileceği kanaatindeyiz. İyi dostları bir araya getirecek olan ve filozofumuzun "*Hakk'a çağıran bir çağrıcı*" olarak ifade ettiği ise Cebrail ile özdeş kabul ettiği Faal Akıl'dır. Bu çağrıya kulak verildiği takdirde manevi yolculuk başlar.[218]

Filozofumuz bu yolculuğu başlatmadan önce "*Ey hakikat erleri!*" nidasıyla yolculara seslenir ve onları bu yolculuğa hazırlayacak bir takım tavsiyelerde bulunur. İlk tavsiye gönüllerindeki perdeyi kaldırmaları, birbirlerini perdesiz görmeleridir. Böylece insan, kendi sırrını veya hakikatini görerek kemale ulaşabilir. Devamında sırasıyla kirpi, yılan, solucan, akrep, deve kuşu ve yarasa hayvanları ile temsilde bulunarak her biri ile ilgili teşbihler yapar. "*Yılanın kabuğundan çıktığı gibi siz de kabuğunuzdan çıkın*" ifadesini kullanarak bu yolculuğu yapacak kişinin eski inançlarını ve alışkanlıklarını geride bırakıp, yeni bir oluşum gerçekleştirmesine atıfta bulunur. Tıpkı simya ilminde maddenin önce "*bozma*" denilen ayrıştırma işlemine tabi olması, sonra yeniden terekküm etme ile yeni bir şeyin meydana

[217] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**,(çev:Derya Örs, v.d.)İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.123.
[218] Ulutan, **a.g.e.**, s.109.

gelmesi gibi yolcu-mürit "yanlış inşa edilen binasını yıkar, ardından yeni bir oluşum gerçekleştirir."[219] Bu bölümdeki en çarpıcı ifade ise, İslam tasavvufunun odak noktalarından biri olan "*ölmeden önce ölünüz*" söylemine atıfta bulunduğunu düşündüğümüz "…*diri kalmak için, ölümü sevin*" ifadesidir. Ömer b. Sehlan-i Savî'ye göre burada anlatılmak istenen nefsin dünya hayatındaki sunî tatlara aldanırsa, ruh bedenden ayrıldığı vakit kavuşacağı gerçek tatlara hiçbir zaman kavuşamayacağıdır. Bunun önüne geçmek için nefsin dünya ile ilişkisi ölçülü olmalıdır.[220]

İbn-i Sînâ devam eden paragrafta akıl sahibi olan her insanın kendini kemâle erdirmesi gerektiğini belirterek, aksinin ahmaklık olacağını ekler. Filozofumuza göre "aklın nuru ve yüce Allah'ın izzetiyle, şehvet kendisine galebe çaldığında ona karşı direnen insan melekten de üstün, şehvete boyun eğen ise hayvandan da aşağıdır."[221] Hikâyeye geçmeden önce değindiği bu noktada Kur'an-ı Kerim'deki bir ayete atıfta bulunuyor olması ihtimali yüksektir. Nitekim Araf Suresi 179. ayette şöyle buyrulmaktadır: "…*Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır*."

Bu tavsiyelerden sonra hikâyemiz başlar:

Bir kuş, sürüsüyle birlikte uçarken duyduğu hoş ses dikkatini çeker ve sesin geldiği yöne doğru bakar. Aşağıda yemyeşil bir vadi ve herkese yetecek kadar yiyecek olduğunu görür. Gördüğü manzaraya hayran kalarak, sürüsüyle birlikte aşağı inince duyduğu sesin kendilerini tuzağa çekmek isteyen avcılara ait olduğunu anlar. Kuşlar kurulan tuzakların tam ortasına düşerler. Kurtulmak için çırpındıkça tuzağın ipleri daha da sıkılaşır. Bunun çözüm olmayacağını anlayan kuşlar, başlarına gelen felaketten kurtulmanın yollarını düşünmeye başlarlar. Bir süre sonra ilk gayelerini unutup, başlangıçta rahatsız oldukları zincirlere alışırlar. Günler sonra içlerinden biri

---

[219] Mahmud Erol Kılıç, "**Şems'in Aklı**",(Türkkad Tasavvuf Serisi Konferansları içinde), Nefes Yayınları, İstanbul, 2010, s.430.
[220] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.142.
[221] A.g.e., s.124.

tuzağın arasından dışarıya doğru bakınca, bazı kuşların kanatlarını ve kafalarını kafesten dışarı çıkarıp, ayaklarındaki zincirlere rağmen uçmaya çalıştıklarını görür. Bu tablo ona özgür olduğu günleri hatırlatır ve kederlenir. Hemen kuşların yanına gidip kendisine de yardım etmelerini ister. Fakat kuşlar yeniden tuzağa düşme korkusuyla ondan uzaklaşırlar. Kuş ısrar ederek, hür olduğu günlerin özlemiyle kuşlara yalvarıp yakarınca emeline ulaşır. Onların söylediklerini yaparak başını ve kanatlarını tuzaktan kurtarır. Fakat ayaklarındaki zincirler hâlâ yerindedir. Bunun üzerine kuşlara döner ve zincirlerden de kurtulmak istediğini söyler. Oysa bu mümkün değildir.[222] Hikâyemizin buraya kadar olan kısmını değerlendirirsek, İbn-i Sînâ'nın "kuş" ile insan nefsine atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz.[223] Bu noktada İbn-i Sîna'nın tabiriyle hikâyenin remizlerini çözebilmek için, filozofun nefs anlayışı ile ilgili bilgi vermenin uygun olduğu kanaatindeyiz.

Filozofa göre nefsin ilk anlamı; "bilkuvve canlı doğal cismin yetkinliğidir". İkinci anlamı ise cismani olmayan cevherdir. Bu kavram bitki, hayvan, insan ve melekler için de kullanılır.[224] Tek bir cins olarak nefs bitkisel, hayvanî ve insanî nefs olmak üzere üçe ayrılır. Bitkisel nefs, "doğması, büyümesi ve beslenmesi yönünden organik tabiî cismin ilk yetkinliğidir". Hayvanî nefs de, "organik tabiî cismin cüzileri idrak etme ve irade ile hareket etme açısından ilk yetkinliğidir". İnsanî nefs ise, "ihtiyarla mevcut fiilleri yapma ve görüşle çıkarımda bulunma ve tümel hususları idrak etme açılarından organik tabiî cismin ilk yetkinliğidir"[225]. İbn-i Sînâ insanî nefsi âmil-eyleyen-pratik yönü ve âlim-bilen-teorik yönü olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki özellik için kullandığı ortak kavram ise akıldır. Nitekim bu özelliklerden biri aklın pratik yönü, diğeri teorik yönüdür. "Aklın pratik yönü, insan bedenini kendine özgü eylemlere bilinçli olarak sevk eden prensiptir" Pratik akıl üzerinde yönlendirici bir etkisi olabilen teorik akıl ise tümelleri idrak ederek bilgi üretir.[226] Nefis pratik

---

[222] **A.g.e.**, s.124-5.
[223] Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn-Sînâ Örneği**, Araştırma Yayınları, İstanbul, 2003, s.130.
[224] Ulutan, **a.g.e.**, s.180.
[225] İbn-i Sînâ, **en-Necât**, (çev: Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.146.
[226] Enver Uysal, **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s.211.

aklın bedeni idaresine daha yatkın olsa da, "*beden ve bedenî işler nefs için bir tuzak ve bir zincir mesabesindedir*". Nefis bu tuzağın zincirlerini kırarak pratik aklın yönetiminden çıkıp, akledilirleri tasavvur ederek feyiz alma yeteneğine sahip olma özelliğine sahip ve bu yönüyle kendine daha uygun olan, teorik akıl ile hareket etmelidir.[227] Nefis ve bedenin birbirlerine hizmet etmesi nedeniyle nefsin bedenle olan zorunlu bağlantısı kuşların ayaklarından çıkaramadığı tuzak izleriyle temsil edilir.[228]

Hikâyenin devamında tuzaktan kurtulan kuş, kendisini kurtaranların dâvetine uyarak yeniden bu tür tuzaklara düşmemek için bir yolculuğa çıkar. Kuşlar kendisini karşılaşacakları sıkıntılara katlanması gerektiği yönünde uyardıktan sonra hep birlikte yola koyulurlar. Yol boyunca avcıların ıslıklarına aldırış etmeden uçmaya devam ederler ve nihayetinde karşılarına hiçbir gözün zirvelerine ulaşamayacağı yükseklikte sekiz dağ çıkar. Her dağda canlarına kastetmek amacıyla bekleyen avcılar vardır. Türlü sıkıntılara katlanarak altı dağı aşar, yedinci dağda dinlenirler. Bir saatlik molanın ardından yollarına devam ederek, sekizinci dağa ulaşırlar.[229]

Filozofumuzun bazı kasidelerinde kuşun aslî yuvasından ayrılmasını "*hubut*" kelimesi ile ifade etmesi, Kur'an-ı Kerîm'de geçen Hz. Âdem kıssasına atıf şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Bakara sûresinin 38. ayetinde Hz. Âdem'in yeryüzüne inmesi anlatılırken, "yüksek yerden aşağı doğru inme" anlamına gelen "*hubut*" kelimesi kullanılmıştır. Ait olduğu yerden ayrılan insan-nefs-kuş bu yolculuğu yapmalı ve karşısına çıkan engelleri aşarak asli yurduna yükselmelidir. İnsanî nefsi temsil eden kuşun bu davete icabet etmesi, insan ruhunun tıpkı gezegenler gibi asıl yuvalarına dönme arzusunda olmaları ile açıklanır. İnsan bu manevi yolculuğu yaparak, cismani ve ruhani evreni aşmalı, bu uğurda karşısına çıkan güçlüklere göğüs germelidir.[230] Ömer b. Sehlan-ı Savî'ye göre bu yükseliş için geçtikleri dağlar, ilimlere karşılık gelmektedir. Ona göre insan ahlak, mantık, matematik ve metafizik

---

[227] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.149.
[228] Enver Uysal, **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, s.186.
[229] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.126.
[230] Okumuş, **a.g.e.**, s.130.

gibi ilimlerle kendini geliştirerek bu yolculuğa çıkabilir. Bu bağlamda her dağ bir ilme tekabül eder. Bu ilimleri öğrenmek kişinin kendi iradesinde olsa da ilahî feyzin tecellisi için aynı şey söz konusu değildir. Bu nedenle kuşlar yedinci dağda dinlenir ve yavaş yavaş ilahi feyzi almaya uygun hale gelirler.[231] Başka bir görüşe göre ise bu yükseliş ayüstü âlemi ve oradaki gezegenleri de kapsar. Buna göre hikâyede geçen sekiz dağ, gezegenleri temsil eder. Kuşlar sabit yıldızlar göğüne ulaşıncaya dek, tüm gezegenleri aşarlar.[232] İbn-i Sînâ'nın el-Hutbetu'l-Ğarra konuşması bu görüşü biraz daha destekler niteliktedir:

> "*… Sen insanı, iyi amellerle temizlenirse melekler derecesine çıkaran akıllı bir nefis'le yarattın. İnsanın mizacı yumuşak ve karşıtlıklardan uzak ise, o, 'Yedi güçlü felek' gibi olur ve o ne zaman şekile girmekten sakınırsa meleklere benzer… Hamd sadece, hamda lâyık olan Allah'adır; ve O'nun selâmı yaratıkların en şereflisi olan Muhammed ve arkadaşlarının üzerine olsun*."[233]

Yedinci zirvede verilen kısa molanın ardından yolculuk devam eder ve nihayet sekizinci dağa yaklaşırlar. İbn-i Sîna kuşların dilinden bu bölgenin güzelliğini şöyle anlatır: "*Oraya yaklaşınca bir takım kuşların şarkı söylediklerini işittik. Onların güzelliğinden kanatlarımız gevşedi. Neredeyse düşecektik. Renk renk yiyecekler gördük, türlü türlü nağmeler işittik. Gözlerimizi bir türlü üzerlerinden alamadığımız şekiller gördük.*" Buranın yetkilisi kendilerini ağırlar ve dertlerini dinler. Sonra onlara şöyle der: "*Bu dağın ardında Padişah hazretlerinin şehri bulunur. Huzuruna çıkan ve ona güvenen her mazlumun, uğradığı zulmü ve sıkıntıyı ancak o giderir. Onu ne kadar tarif edip anlatsam yanlış olur. Çünkü o, hakkında ne desem ondan da öte bir varlıktır.*"[234]

Bir görüşe göre sekizinci dağın güzelliği anlatılırken, "*Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklından dahi*

---

[231] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.153.
[232] Okumuş, **a.g.e.**, s.130-1.
[233] Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s.235-6.
[234] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.126-7.

geçirmediği şeyler hazırladım" hadisine atıf vardır. Burada karşılaştıkları kuşlar, yolculuğunu tamamlayan nefislerdir. [235] Ömer b. Sahvan-ı Savî'ye göre dağın ardının işaret edilmesi, yüksek ilimlere göndermede bulunmak içindir.[236]

Nihayet padişahın huzuruna doğru hareket ederler. Huzura çıkmaları için ferman çıkınca, önce padişahın cemalinin nuru onları karşılar. Bu nurun güzelliği karşısında kendilerinden geçerler. Padişah onlara lütufta bulunup, kendilerine getirince başlarından geçenleri anlatırlar. Onun yanında kalmak için ayaklarında kalan bağların çözülmesini isterler. Bu talep karşısında aldıkları cevap şöyle olmuştur: "*Ayağınızda bağlı olan zincirleri onları bağlayan açacaktır. Sizinle birlikte bir elçi göndereceğim. O, ayağınızı bağlayanlara zincirleri çözmelerini emredecek.*" Kuşlar o elçiyle birlikte padişahın huzurundan ayrılır ve geri dönerler.[237]

Padişahın huzuruna çıkmak, önceki bölümde bahsettiğimiz vuslat makamının sembolik bir ifadesi olabilir. Nitekim filozofumuz *İşaretler ve Tembihler* kitabının dokuzuncu bölümünde riyazetini tamamlayan müridin sırrı cilalanmış bir ayna haline gelerek, Hakk'ın mertebesinin simetrisinde bulunduğunu belirtmiştir. Bu makamda mürit, kuşların padişahla kavuşma sahnesinde olduğu gibi kendinden geçer.[238] Seyyid Hüseyin Nasr kuşların padişahla kavuştuğu son bölümü şöyle değerlendirir:

> "*Arif, tüm yaratıklar adına Evren Meliki'nin şehrine girmek için izin ister. Kozmos da onunla birlikte Allah'a yakarır ve ilahi güzelliği tefekkür etmede onunla birlikte bu güzelliği paylaşır. Kozmosun ötelerine yolculuk eden arif, evrenin normu ve tüm tabiatın ilahi rahmete mazhar olduğu kanal haline gelir. Onun Tanrı'yla birleşmesiyle tüm evren bir kez daha yüce gayesi ile bütünleşir. Çünkü arifin yaşamı, kozmosun yaşamı; onun Allah önündeki yakarışları, tüm tabiatın Yaratıcı önündeki yakarışlarıdır.*"[239]

---

[235] Okumuş, **a.g.e**., s.131.
[236] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.156.
[237] **A.g.e**., s.127.
[238] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.188.
[239] Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş,** s.301.

Kuşların ayağındaki bağlar nefis-beden ilişkisine gönderme olmakla birlikte, bağları çözecek olan elçi Kur'an-ı Kerim'de melekü'l-mevt şeklinde geçen ölüm meleği olarak değerlendirilir.[240] Kuşların "*yanında kalabilmemiz için ayağımızdaki bağları çöz*" talebi, ölüm hadisesinin gerçekleşmesi ile nefs-beden ilişkisinin sona ererek bu bağların çözülmesi, böylece nefsin ilahi varlık olan yegâne yaratıcıya dönüşü anlamına gelebilir. Nitekim filozofumuz *İşaretler ve Tembihler* kitabı 313.Tembih'te şöyle söylemektedir: "Marifet, ayrıklaşmaktan, bırakmaktan, terkten ve reddetmekten cem'de (toplanma) derinleşmekle başlayarak ki cem de Hakkın sıfatlarının sadık müridin zatında toplanmasıdır, Bir'e varır ve sonra durur." [241]

İbn-i Sîna hikâyeye son verirken padişahın sıfatlarından bahseder ve kendisini böyle bir hikâye anlattığı için kınayan dostlarını dikkate almadığını belirtip, "*Benim dayanağım ve güvenim Allah'adır*" dedikten sonra, Şuara suresinin 227. ayeti ile risalesine noktayı koyar: *"...Haksızlık edenler, hangi dönüşe (hangi akıbete) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir."*

[240] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.157.
[241] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.188.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE RİSALETÜ'T-TAYR ADLI ESERİ

4.1. Gazzâlî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Kuş risalesi yazarlarından biri de Gazzâlî'dir. Kendisinin yaşadığı dönem, İslam coğrafyasında siyasî bölünmelerin yaşandığı bir zaman dilimine tekabül eder. Esasen bu siyasi bölünme Emevî devletinin yıkılmasından sonra gelişen olaylarla başlamıştır. Abbasî'lerin Emevî hanedanına son vererek, hanedan mensuplarını öldürmesi nedeniyle Abdurrahman İbn Hişâm kaçarak önce Filistin ve Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya, ardından Endülüs'e gider. Hem canını kurtarmak hem de yeni bir Emevî devleti kurmak gayesinde olan Abdurrahman İbn Hişâm, çok sayıda Emevî yanlısı Arap ve Suriyeli askerlerden de faydalanarak 756 senesinde Bağımsız Kurtuba Emirliği'ni kurmayı başarır. Bu hareketin İslam dünyasında yarattığı siyasî bölünme, kurulan yeni devletin III.Abdurrahman döneminde hilafet şekline dönmesiyle daha da belirginleşir. (m.929)[242]

Bu dönemde İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı güçlüklerden biri de mezhep çatışmalarıdır. Kuzey Afrika'yı kontrol altında tutan Şîî Fâtımîler bu çatışmanın en güçlü taraflarından birini temsil eder. Fâtımîler bir yandan Abbâsîlere karşı halifelik iddiasında bulunmuş, diğer yandan Şîî mezhebinin yayılması için faaliyetlerde bulunmuşlardı. Bu faaliyetler 969 senesinde Mısır'ın ele geçirilip devlet merkezi olmasıyla daha da hız kazandı. Bunlardan en önemlisi şüphesiz "Haşşâşîn" adındaki gizli teşkilatın eylemleridir. Fâtımî halifesi el-Mustansır'ın desteklediği bu teşkilat, Şîîlerin bulunduğu bölgelerde etkin bir şekilde çalışmalarına devam etmiştir. Şîî-Bâtınî hareket olarak da bilinen bu propagandanın en önemli ismi, 1090 yılında Alamut kalesini ele geçirerek, yıkıcı faaliyetlerde bulunan Hasan Sabbah'tır. Onun döneminde "dâî" adı verilen teşkilat mensupları yetişmiş, iç karışıklık çıkarmaktan, siyaset ve ilim adamlarına suikast düzenlemeye kadar devletin ve toplumun

---

[242] Mehmet Özdemir, "**Endülüs**", İslam Ansiklopedisi, C. XI, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1995, s.212, Sabri Orman, **Gazâlî-Biyografisi-Hakikat Araştırması-Felsefe Eleştirisi-İhya Hareketi-Etkisi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s.18.

huzurunu kaçıracak birçok faaliyetlerde bulunmuşlardır. Nitekim Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey, Alp Arslan ve Melikşah'ın veziri olan Nizâmu'l-Mülk ve Sultan Sencer'in veziri olan oğlu Fahru'l-Mülk, bu suikastlar sonucu hayata veda etmişlerdir.[243]

Fâtımî halifelerinden biri olan el-Müstansır ölünce yerine büyük oğlunun geçememesi Hâşhâşîleri ikiye böler. Hasan Sabbah'ın halifenin büyük oğlu Nizar'ın tarafında olması bu hareketin de bölünmesine ve Nizarîler ve Mustalîler adında yeni yapıların ortaya çıkmasına neden olur. 1124 yılında Hasan Sabbah'ın ölümü bu yeni yapının motivasyonunu düşürse de örgüt varlığını Cengiz Han'ın komutanı Hülagu'nun 1256'da Alamut Kalesi'ni almasına kadar sürdürür. [244] Nihayetinde Haşşâşîn hareketinin çabaları Şîi Fâtimî devletinin nüfuzunu arttırsa da X.yüzyılda Müslümanlığı seçen Selçukluların, XI. yüzyılın ikinci yarısında yayılmasıyla birlikte Fâtımîlerin etkisi de azalır.

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde hilafet makamında Abbâsîler bulunsa da, bu durum sembolik bir duruştan öteye geçmez. Öyle ki Şîî bir sülale olan Büveyhîler'in baskısından usanan Abbasî halifesi, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet ederek kendisini kurtarmasını ister. Sünnî inanca sahip Selçukluların ilerleyişi Büveyhîler'i endişelendirse de Tuğrul Bey 1055 yılında Bağdat'a girerek, yüz yirmi yıllık Şîî Büveyhî devletine son verir. Böylece hilafet makamı ve Abbasî halifelerinin vesayeti Selçuklulara geçer.[245]

Selçukluların hâkim olduğu bölgelerde Müslüman kesimin nüfusu baskın olmakla birlikte, Hıristiyan ve Yahudi dinlerine mensup kişiler ve farklı etnik unsurlar da vardı. Bu dönemde batı Hıristiyanlığı, merkezi Roma'da olan Katoliklik ve merkezi İstanbul'da olan Ortodoksluk olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yahudi

---

[243] **A.g.e**., s.19, Mehmed Ali Aynî, **İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s.37-38.
[244] Mustafa Öz, "**Haşîşiyye**", İslam Ansiklopedisi, C. XVI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s.418, Cağfer Karadaş, **Gazzâlî**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s.34-35.
[245] Erdoğan Merçil, "**Büveyhîler**", İslam Ansiklopedisi, C. VI., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1992, s.498, Sabri Orman, Gazâlî-**Biyografisi-Hakikat Araştırması-Felsefe Eleştirisi-İhya Hareketi-Etkisi,** s.20-21.

tüccarlar başta Bağdat olmak üzere İsfahan, Hemedan, Semerkant ve Rey gibi birçok şehirde ticarî faaliyetlerde bulunurlar.[246] Sünni ve Şîî olarak ikiye ayrılan Müslümanlar arasında ise zaman zaman mezhepsel çatışmalar görülür. Bir süre sonra bu mezhepler de kendi içlerinde Hanbelî-Eş'arî ve Hanefî-Şafiî olarak ayrılınca, sürtüşmenin dozu artar. Fakat Sünnî mezhepler arasındaki çatışma önemli sorunlar doğuracak seviyeye ulaşmamıştır.[247]

Geniş bir coğrafyada İslam dünyasının siyasî birliğini sağlamayı başaran Selçuklular, izlediği ticaret politikalarıyla ekonomik canlılığı da geliştirirler. Ordularıyla ticari yolların güvenliğini sağlamaları ve ticaret vergilerini düşürmeleri sayesinde Türkistan, Azerbaycan, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'ya doğru seyahatler yoğunlaşmış, Avrupa ile olan ticaret hacmi de büyümüştür. Bununla birlikte sadece ticari hayat değil, gelişen sulama kanalları ve tesisleri sayesinde tarım üretimi de artmıştır.[248]

Selçukluların sağladığı bu başarının arkasında yatan sebeplerden biri şüphesiz Nizâmu'l-Mülk'ün izlediği politikalardır. Nitekim bu vezir devletin maruz kaldığı tehditler ve bunların getireceği yeni problemleri aşmanın yegâne yolunun, devletin sağlam bir temelde olması ve geliştirilen siyasetin halk tarafından desteklenmesi gerektiği olduğunun farkındadır. Bu düşünceyle devlet ve devlet organlarını yeniden yapılandırma yoluna giden Nizâmu'l-Mülk, Selçuklu devletinin yükselişe geçmesinin önünü açmış olur. Siyasî dehasının kendini iyiden iyiye gösterdiği en önemli girişimi ise dini çatışmaların askerî müdahale ile değil iyi bir eğitimle önlenebileceği düşüncesiyle açtırdığı Nizamiye medreseleridir. Bu projesini 1060 yılında hayata geçiren Nizâmu'l-Mülk Bağdat, İsfahan, Nişâbur, Belh, Herat, Basra ve Belh gibi birçok yerde kurduğu bu yüksek okullarda öğrencilerin her türlü ihtiyacını karşılayacak bir sistem geliştirmiştir. Nizamiye medreselerinin bir diğer önemi ise daha önce gayr-i resmi bir şekilde ilerleyen eğitimin ilk defa olarak devlet

---

[246] Cağfer Karadaş, **Gazzâlî**, s.23-24.
[247] Sabri Orman, **Gazâlî-Biyografisi-Hakikat Araştırması-Felsefe Eleştirisi-İhya Hareketi-Etkisi**, s.23.
[248] A.g.e., s.24-25.

denetimiyle gerçekleştirilmesidir. İşte Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin yetiştiği yer de bu medreselerdir.[249]

Buraya kadar Gazzâlî döneminde İslam dünyasında yaşanan gelişmeleri genel hatlarıyla vermeye çalıştık. Şimdi de aynı dönemde Hıristiyan Batı Avrupa'nın içinde bulunduğu koşullardan bahsedelim. Bu dönemde yaşanan en önemli olay İslam dünyasının derin acılar yaşamasına neden olan Haçlı Seferleri'dir. 1096 yılında başlayan Haçlı Seferleri, 1291 yılına kadar devam etmiştir. Bu hareketin neden kaynaklandığı tarihçilerin üzerinde uzlaşmaya varamadığı bir konu olsa da, çok yönlü bir değerlendirme yapıldığında siyasi, sosyal ve ekonomik nedenlerin dini nedenlerin önüne geçtiği sonucuna ulaşılabilir. Nitekim o yıllarda Avrupa uzun süren bir yoksulluk ve otorite boşluğu içerisindedir.[250] Öyle ki Antik Çağ Roma İmparatorluğu döneminde yaşanan ilerlemeyi bile muhafaza edemeyerek, onun gerisine düşmüştür. 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun çökmesiyle iyiden iyiye bozulan sosyal düzen şehirleri yok etmeye başlarken, ticari hayat da bundan nasibini alır ve böylece ekonomik çıkmazlar baş gösterir. Ticaretin tamamen durma noktasına gelmesi bir süre sonra paranın da tedavülden kalkmasına neden olur. "*Karolenjler zamanındaki para reformuyla denier, yani 'dinarcık' ismi altında beheri 1,7 gram ağırlığında gümüşten kesilen ufacık ve âdeta parmaklar arasında kaybolacak küçüklükteki paralar, bir bakıma o dönemdeki ticarî hayatın hacminin bir simgesiydi*".[251]

Batı'da bunlar yaşanırken, Doğu'da İslam dünyasının içinde bulunduğu refah ve özellikle Türklerin artan toprak genişliği kiliseyi tedirgin etmeye başlar. Siyasi ve ekonomik kaygıların başlattığı bu askerî hareket dini bir motifle kamufle edilir, böylece şövalyelerin yanında, yoksul ve sıradan insanlar da savaşa sürüklenirler. Kilisenin sloganı "Kudüs'ü kurtarmak"tır. Oysa Kudüs Hz. Ömer tarafından 638 yılında fethedilmiş ve o zamandan beri Müslümanların himayesinde olmuştur.

---

[249] **A.g.e.**, 24-25-26, Karadaş, **Gazzâlî**, s.39.
[250] Işın Demirkent, "**Haçlılar**", İslam Ansiklopedisi, C. XIV., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1996, s.525.
[251] Sabri Orman, **Gazâlî-Biyografisi-Hakikat Araştırması-Felsefe Eleştirisi-İhya Hareketi-Etkisi**, s.26-27-28.

Bizans'ın ise buna bir itirazı olmamış, hatta durumu kabullenmiştir. Fakat kilise halkın dini duygularını suistimal ederek Hz. İsa'nın yaşadığı topraklara gidip savaşmanın aynı zamanda bir hac ibadeti olacağını söylemiş, bu uğurda ölenlerin günahlarının affedileceğini vaat ederek, askerlerin geride kalan mallarının kilisenin güvencesinde olacağını yinelemiştir. İncil'deki savaş sahneleri papazların en önemli propaganda aletlerinden birine dönüşmüştür. Nihayetinde kilisenin bu çabaları sonuç vermiş, 1095'te Papa II.Urbanus'un yaptığı çağrı ile Haçlı Seferleri başlamıştır.[252]

Bütün bunlar yaşanırken Büyük Selçuklu Devleti kendi içinde yaşadığı çatışmalar nedeniyle süreci değerlendirememiş, önemli bir Haçlı Ordusu'nu yenilgiye uğratmış olsa da 70.000 Müslüman'ın öldürülmesi ve Kudüs'ün düşmesine mani olamamıştır. Selçukluların askerî yönden çok daha güçlü olmasına rağmen, enerjilerini birbirleriyle mücadeleye girerek tüketmeleri de hem ulemanın hem halkın tepkisini çekmiş fakat sonucu değiştirmeye yetmemiştir.[253]

4.2.Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri

Gazzâlî de tıpkı İbn-i Sînâ'nın yaptığı gibi kendi hayatı ile ilgili otobiyografik bir eser kaleme almıştır. "el-Munkız Mine'd-Dalâl" adını verdiği bu eser, daha çok düşünce dünyasında yaşadığı değişimleri yansıtıyor olsa da yazarın hayatını ele aldığımız bu bölümde büyük oranda istifade edeceğimiz kaynak bu otobiyografidir. Hayatına geçmeden önce değinmek istediğimiz bir husus da "Gazzâlî" isminin anlamı ve okunuşudur. Zehebî'nin aktardığı bir anekdota göre, Gazzâlî insanların kendisini çift "z" ile anarak hataya düştüklerini, oysa kendisinin *Gazale* köyünden olmasına nispetle tek "z" ile yazılan Gazâlî ifadesinin doğru olduğunu söylemiştir. İzzeddin ibn'ü-l Esîr, Safedî gibi tarihçiler ve günümüz araştırmacılarından bir kısmı da bu imlâyı tercih etmektedir. Fakat eski tarih ve tabakât müelliflerine göre doğru kullanım, baba mesleğine atıfta bulunularak *yün eğirici, iplikçi* anlamlarına gelen 'Gazzâlî'dir. Bu görüşü savunanlardan biri olan İbn-i Hallikân, o dönemde birini

---

[252] Işın Demirkent, "**Haçlılar**", s. 525-526-527.
[253] Sabri Orman, **Gazâlî-Biyografisi-Hakikat Araştırması-Felsefe Eleştirisi-İhya Hareketi-Etkisi**, s. 30,31.

mesleği ile anmanın Harizm ve Cürcân bölgelerinde alışkanlık olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca bu görüşü benimseyenlerin bir kısmı Tus'da *Gazele* adında bir köy olmadığını da düşünmektedir.[254] Biz de bu ikinci görüşü benimseyerek, kendisinden bahsederken Gazzâlî şeklindeki imlâyı kullanmayı uygun görüyoruz.

Ebû Hâmid Muhammed el- Gazzâlî 1058 yılında Horasan bölgesinde bulunan Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Muhammed Tusî yün eğirip satarak geçimini sağlayan, okur-yazar olmadığı halde ilim meclislerine ve sûfilere ilgi duyan mütevazı bir kimsedir. Vefatından önce çocuklarının eğitimiyle ilgilenmesi için bu meclislerde tanıştığı bir sûfîden yardım ister. Bu kişi Tusî'nin bıraktığı her şeyi Muhammed ve kardeşi Ahmet'in eğitimi için kullansa da bir süre sonra bunun yetersiz geleceğini anlar. Kendisinin ekonomik durumu çocukların eğitim giderlerini karşılayacak halde olmadığından, bu çocuklar için en doğrusunun onları bir medreseye göndermek olduğuna karar verir. Böylece ilk eğitimlerini bu sûfînin yanında alan Muhammed ve Ahmet sonraki eğitimleri için bir medreseye yerleşirler.[255] Gazzâlî fıkıh eğitimini Tus'ta Ahmed b.Muhammed er Râzgânî'den öğrendikten sonra, Cürcan'a giderek Ebu Nasr el İsmailî'den ders alır ve sonra Tus'a geri döner.[256] Tus'ta kaldığı üç yıl boyunca Cürcan'da aldığı eğitimi pekiştirmek üzere çalışmalar yapan Gazzâlî, daha sonra Nişabur'a giderek bir önceki bölümde değindiğimiz Nizamiye Medresesi'nde İmamu'l-Harameyn'den ders almaya başlar. Büyük bir kelâm bilgini olan İmamu'l-Harameyn, bu alandaki birikimini Gazzâlî'ye aktararak, onun kelâma ilgi duymasını sağlamıştır.[257] Dört yüz kadar öğrencisi olan bu zâtın en parlak öğrencilerinden olan Gazzâlî, hocası tarafından "Engin Deniz" olarak tanımlanmış ve övgüsüne mazhar olmuştur. Fıkıh, hilaf, cedel, mantık ve felsefe eğitimini de bu medresede alan Gazzâlî, hocası vefat edince bir önceki bölümde bahsettiğimiz Selçuklu veziri

---

[254]Mustafa Çağrıcı, "**Gazzâlî**", İslâm Ansiklopedisi, C. XIII, İstanbul, 1996, s.489.
[255] Hüseyin Zerrinkub, **Medreseden Kaçış**, (Çev: Hikmet Soylu), Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s.17-18-19-20, İmam Gazali, **el-Munkizü Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler**, (ed: Abdulhalim Mahmud), (çev: Salih Uçan), Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1990, s.11,12.
[256] Ali Muhammed Sallabi, **İlk Devir Zühd Önderleri-İmam Gazâli**, (çev: Necmeddin Salihoğlu), Ravza Yayınları, İstanbul, 2011, s.17.
[257] W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın-Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, (çev: Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun, 2003, s.30.

Nizâmu'l-Mülk ile görüşmek üzere Bağdat'a gitmiştir. [258] İlim insanlarına son derece hürmet eden Nizâmu'l-Mülk'ün yanında çalışmalarını rahatça sürdürerek kendini geliştirme yolunda oldukça mesafe kat eden Gazzâlî, ilim çevrelerinin de kabulüyle üstünlüğünü herkese kabul ettirecek seviyeye ulaştıktan sonra, hoca olarak Bağdat Nizamiye Medresesi'ne atanır. Gazzâlî burada bir yandan öğrencilere ders verirken, diğer taraftan felsefe, kelâm, tasavvuf alanındaki çalışmalarına devam eder.[259]

Bağdat Nizamiye Medresesi Gazzâlî'nin hocalık kariyerinde zirveye ulaştığının bir göstergesi olmakla birlikte, içine düştüğü şüphe krizinin yol açtığı ruhi bunalımların da ortaya çıktığı yerdir. Sahip olduğu mevkiinin kendisini bir kısır döngüye soktuğunu, günlük meselelerle vaktini geçirirken, ulvî hayatını ve ilk amacı olan Allah'ın rızasını kazanma yolundan çıktığını düşünmeye başlayan Gazzâlî, gün geçtikçe artan soru işaretleriyle kendini bir şüphe krizinin ortasında bulur. Bu kriz nihayetinde öyle bir noktaya gelir ki, bir takım sağlık problemleriyle karşı karşıya kalır ve ders vermekte bile zorlanmaya başlar. Aklında, bulunduğu mevkiyi hatta Bağdat'ı terk etmek vardır fakat buna cesaret etmesi altı ayını alır. Nihayetinde nefsiyle yaptığı mücadeleyi kazanır ve 1095 yılında ailesine ihtiyaçlarını karşılayacak desteği bırakarak, kalan malını ihtiyaç sahiplerine dağıttıktan sonra Şam'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrılır. Bu sırada çok sayıda öğrencisi olan Gazzâlî, Nizamiye Medresesi'ndeki yerini de kardeşi Ahmed Gazzâlî'ye bırakır.[260]

Şam'da yaklaşık iki yıl kalan Gazzâlî, bu süre zarfında sadece manevi gelişimi üzerinde durur ve tasavvufa yönelir. Tasavvuf'un bilgi ile eylemi içeren bir süreç olması, Gazzâlî'yi önce Ebû Tâlib el-Mekkî, Hâris el-Muhâsibî, Şiblî, Ebû Yezîd el-Bistâmî gibi isimlerin eserlerini incelemeye, sonra bu araştırmanın neticesi olan birikimi eyleme dönüştürerek hayata geçirmeye iter. Kendisi *el-Münkız Mine'd-Dalâl* adlı otobiyografisinde yaptığı bir teşbihle, ilim yoluyla edinilebilecek bilginin belli bir seviyede kalacağı ve bunun üzerine çıkılamayacağını şöyle ifade eder:

---

[258] Gazali, **el-Munkizü Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler**, s. 12, Mevlânâ Şiblî Nûmânî, **Gazâlî**, (çev: Yusuf Karaca), Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2008, s.38.
[259] **A.g.e.**, s.41-43, Watt, **a.g.e.**, s.31.
[260] Mevlânâ Şiblî Nûmânî, **Gazâlî**, s.48, Mustafa Çağrıcı, **"Gazzâlî"**, İslâm Ansiklopedisi, C. XIII, İstanbul, 1996, s.492.

"*…Yine sarhoşluğun, 'Mideden yükselen (alkol) buharlarının, düşünme kaynaklarını kaplamasından meydana gelen bir halden ibarettir' şeklindeki tanımını bilmenle, sarhoş olman arasında ne büyük fark vardır! Aslında sarhoş, sarhoşluğun tanımını ve sarhoşluğun ne olduğunu bilmez, bu konuda hiçbir bilgiye sahip değildir ama sarhoştur. Tabib ise sarhoşluğun tanımını ve özelliklerini bilir fakat bu bilgisi onu sarhoş yapmaz.*"

Gazzâlî, böylece öğrendiği ilimle sarhoş olmak üzere Şam'da geçirdiği iki yılı uzlet, halvet, riyazet, mücâhede ve nefis tezkiyesi ile geçirir. Bütün zamanını Emeviyye Camii'nde itikâfa çekilerek geçirdiği iki yılın ardından Kudüs'e giderek burada da Kubbetü's-sahrâ'yı kendine mekân edinir. Son olarak Mekke, Medine ve Hicaz'a gittikten sonra bir takım nedenler vesilesiyle 1106 yılında doğduğu yere geri döner.[261]

Vatanına dönse de uzleti bırakmayan Gazzâlî, mümkün olduğunca maneviyatını zedeleme ihtimali olan şeylerden kaçınır. Burada kaldığı on yılı halvet ve zikir ile kalbini tasfiye ederek geçirmesi sonucu, kendisine mânâ kapılarının aralandığını ve birçok şeyin âyân olduğunu ifade etmiştir. Bunların mahiyeti ile ilgili bilgi vermenin sakıncalı olduğunu dile getirse de, örnek olması açısından bir kısmını otobiyografisinde anlatmıştır. Yaşadığı bu manevi tecrübenin sonunda Allah'a giden yolda yürüyenlerin sûfîler olduğu kanaatine varan Gazzâlî, bu yola girmek için öncelikle kalbi Allah'tan başka her şeyden bütünüyle temizlemenin gerekliliğine vurgu yapar.[262] Bu nedenle ikinci kez Nişabur Nizamiye Medresesi'nde vazife aldığında mevki sahibi yapan değil, mevki bıraktıran ilme çağırdığını ifade etmiştir. Burada üç yıl kadar eğitim verdikten sonra 1109 yılında Tus'a dönen Gazzâlî, evinin yanına bir medrese ve hankah yaptırarak son yıllarını eserlerini telif ederek, ders vererek ve gönül sohbetlerine katılarak geçirmiştir.[263] 1111 yılında vefat eden Gazzâlî'nin son anlarını İbn-i Cevzî, kardeşi Ahmed Gazzâlî'den rivayetle şöyle anlatır: "Pazartesi günü Gazâlî sabah vakti uykudan uyanıp yatağından kalktı. Abdest

---

[261] İmam Gazali, **Hakikat Arayışı- el-Munkizü Mine'd Dalâl**, (çev: Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2013, s. 39-40-43.
[262] A.g.e., s.43.
[263] Çağrıcı, **"Gazzâlî"**, **a.g.e.**, s.494.

alıp namazını kıldı. Sonra kefen istedi ve getirilen kefen bezini gözlerine sürerek 'Efendimin emri başım-gözüm üstüne' dedi ve ayaklarını uzattı, baktılar ki nefes bitmiş."[264]

Ölümüyle bütün İslam âlemini yasa boğan Gazzâlî, arkasında çok sayıda eser bırakmıştır. Bütün hayatını fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi birçok alanda araştırma ve eser telifi ile geçirdiğini göz önünde bulundurduğumuzda yazdığı eserlerin sayısının yüzleri bulması tabii görünmektedir. Tezimizin ana fikri bu çerçevede gelişmediği için bunların tamamıyla ilgili bilgi vererek tezin hacmini detaylarda yoğunlaşarak arttırmaktansa, kendisine ait olduğu kesin olan eserleri kronolojik bir liste ile sunmanın uygun olduğu kanaatindeyiz.[265]

Öğrencilik dönemi 1072-1085: Et Ta'lika Fî Furûi'l Mezheb kitabını hocası Cüveynî'nin vefatından önce yazmıştır. Bu dönemde henüz öğrenci olan Gazzâlî'nin ders notlarından oluşmaktadır. El Menhûl Fî Usûli'l-Fıkh da aynı dönemde kaleme alınmıştır.

Ders verdiği dönem 1085-1095: Bu dönem Gazzâlî'nin telif alanındaki en parlak çağıdır. Yaklaşık yirmi eser kaleme almıştır. Felsefe, cedel ve mantık gibi birçok alanda kaleme aldığı bu eserler şöyledir: *el-Basît, el-Vasît, el-Münteha'l fî İlmi'l Cedel, Meâhizü'l-Hilaf Tahsînu'l-Meahîz, Şifau'l-Alîl, el-Fetâvâ, Gayet'el-Gavr fi Mesâil' id-Devr, Mekâsidü'l-Felasife, Tehâfütü'l-Felasife, Mi'yâru'l-'İlm, Mihakk el-Nazar fi İlm'il-Mantık, Mîzân el-Amel, Kitab el-Müstazhirî, Hüccet el-Hakk, Kitab el-İktisâd fi'l-İtikâd, Kavâid el-Akâid, Maârif el-Akliyye, el-Risâlet'el-Kudsiyye.*

Ders vermeyi bıraktığı dönem 1095-1106: Gazzâlî'nin girdiği manevi kriz neticesinde Bağdat'ı ve Nizamiye Medresesi'ni terk ettiği bu dönem, en önemli eseri olan İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i kaleme aldığı dönemdir. *El-Munkız Mine'd-Dalâl* ve *El-Mustasfa Fî Ulûmi'l-Usûl* da yine bu dönemde yazılmıştır.

---

[264] Nûmânî, **Gazâlî**, s.62.
[265] Zerrinkub, **Medreseden Kaçış**, s.188.

Son yılları 1109-1111: Zühd, ahlak ve ibadet gibi konulara değindiği Minhâcü'l-Âbidin ve İlcâmu'l-Avâm An İlmi'l-Kelam ömrünün son yıllarında yazdığı eserler arasındadır.[266]

4.3.Gazzâlî ve Felsefe

Gazzâlî "el-Munkız Mine'd-Dalâl" adlı eserinde kelâm ilmiyle ilgili çalışmalarını tamamladıktan sonra, felsefe üzerine yoğunlaştığını belirtmiştir.[267] Genel kanaate göre bu yöneliş, felsefe ve Bâtıniliğin toplumu tehdit eden bir tehlike olarak görülmesi nedeniyle, dönemin siyasî şartlarının da bir getirisi olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim felsefe, İslam toplumunun düşünsel yapısını sarsacak bir unsur olarak görülmektedir. İslam toplumunu bu denli tehdit eden bir yapıya karşı İslam düşüncesini savunmak ve toplumu felsefenin yol açabileceği fikrî bunalımlardan kurtarmak, Gazzâlî'nin felsefe üzerine çalışmasının öncelikli nedenlerinden biridir.[268]

Aynı eserde Gazzâlî filozofları ağır bir dille eleştirirken, onları üç gruba ayırır. Buna göre farklı ekol ve doktrinlere sahip olsalar da onları *Materyalistler, Tabiatçılar* ve *Metafizikçiler* olarak tasniflemek yerinde olacaktır. Eski çağ filozofları olarak kabul ettiği materyalist grup, âlemin bir yaratıcı olmadan ezelden beri var olduğunu ve bu varoluşun sonsuza kadar devam edeceğini savunan filozoflardan oluşur. Tabiatçılar ise doğayı ve canlıları inceleyerek zorunlu olarak bir yaratıcı fikrini kabul etseler de nefsin öldükten sonra bir daha geri gelmeyeceği yanılgısına düşerek âhiret, cennet, cehennem, haşir ve kıyamet gibi iman esaslarını kabul etmedikleri için zındıktırlar. Metafizikçiler de her ne kadar kendinden önce gelen materyalist ve tabiatçı filozofların düşüncelerini inkâr etseler de tam anlamıyla fikrî yanılgıya düşmekten kurtulamamışlardır. Sokrates, Platon ve Aristoteles'i bu

---

[266] Ali Muhammed Sallabi, **İlk Devir Zühd Önderleri-İmâm Gazâlî**, (çev: Necmeddin Salihoğlu), s.26-27-28, Zerrinkub, **Medreseden Kaçış**, s.287-288-289, Bekir Karlıağa, "**Gazzâlî**", İslam Ansiklopedisi, C. XIII, İstanbul, 1996, s.518-519-520-521, Abdül Kayyum, **İmam Gazzâlî'nin Mektupları**, (çev: Gürsel Uğurlu), İnkilap Yayınları, İstanbul, 2002, s.17-18-19.
[267] İmam Gazali, Hakikat Arayışı- **el-Munkizü Mine'd Dalâl,** (çev: Abdurrezzak Tek), s.13.
[268] Karadaş, **a.g.e**., s.75, Yaşar Aydınlı, **Gazâlî: Muhafazakar ve Modern**, Arasta Yayınları, Bursa, 2002, s.145-146, Sabri Orman, **Gazâlî**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s.77,

gruba dâhil eden Gazzâlî, İbn-i Sinâ ve Fârâbî'yi de Aristoteles'in takipçisi olarak değerlendirdiği için kâfir olmakla suçlar.[269]Son grubu oluşturan metafizikçi filozoflar Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin ana hedeflerinden biri gibi görünmektedir. Nitekim ona göre filozofların kurduğu teorik sistem, savundukları epistemoloji ile ters düşüyor, metafizik teorilerde felsefi bilginin kesin kanıta dayandığı fikri işlemiyordu. Bu durum iman esaslarını sarsabilecek sonuçlar doğurarak sakıncalı bir çizgiye doğru gittiği için, Gazzâlî önce filozofların tutarsızlığını göstermek sonra da onların ilmi otoritelerini yıkmak gayesiyle *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini kaleme almıştır.[270] Bu eserin mukaddimesinde İslam filozoflarının bazı filozofları taklit ederek ayrıcalık kazandıkları yanılgısına düştüklerini belirttikten sonra, eseri yazmaktaki gayesini şöyle açıklar: "…Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte aklı başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temâyüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır…"[271]

Gazzâlî, aklın metafizik konularda yeterli olmadığını göstermeyi hedeflediği bu eserinde, eleştirilecek yirmi felsefî mesele tespit eder. Bunlar içinde en çok üstünde durduğu konular İslam esaslarını tahrip edeceğini düşündüğü âlemin ezelîliği ile ilgili birinci mesele, filozofların Allah'ın tikelleri bilmediği tarzındaki görüşleri ile ilgili onüçüncü mesele ve filozofların öldükten sonra cismanî dirilişin olmayacağını söylemeleri ile ilgili yirminci meseledir.[272] Ona göre bu üç mesele İslam esaslarına aykırıdır. Dolayısıyla bu meseleleri kabul etmek, peygamberlerin söylediklerini inkâr etmek anlamına gelir ki bu da küfür demektir.[273] Frank Griffel'e göre Gazzâlî'nin bu tarz söylemleri dini hukuka ilişkin siyasi otoriteyle ilişkilidir. Nitekim ona göre bu yaklaşımlar, vahyin ahlâk ve hukuk alanındaki üstünlüğüne bir darbe indirebilir. Kur'an-ı Kerîm'de geçen ölüm sonrası hayatla ilgili ayetlerin,

---

[269] Gazali, **Hakikat Arayışı- el-Munkizü Mine'd Dalâl**, s.14-15-16-17.
[270] İlhan Kutluer v.d, **Gazzâlî Konuşmaları**, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s.19,20.
[271] Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, (çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s.3.
[272] Gazâlî, **Arayışlar Kitabı**, (çev: Osman Güman), İlke Yayınları, İstanbul, 2009, s. 33-34.
[273] Orman, **Gazâlî**, s.92.

kişinin yaptıklarının karşılığını bedensel olarak değil manevî olarak alacağı şeklinde yorumlanması da hem inanç açısından hem mükâfat ve ceza sistemini işlevsizleştirmesi yönüyle bireyi rehavete sürükleyebilir. Oysa bir Müslüman'ın kabul etmesi gereken en önemli mesele, "bu dünyadaki fiillerin hem bedeni hem de nefsi etkileyecek şekilde mükâfat ve cezasının verileceği cennet ve cehennemle birlikte âhiret hayatına inanç"tır. [274]

Gazzâlî filozofların ilimlerini matematik, mantık, doğa ilimleri, metafizik, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı bölümde değerlendirir. Hesap, geometri ve astronomi ile ilişkili olan matematik ilminin Gazzâlî'ye göre dinî ilimlerle herhangi bir bağı olmadığı gibi, kişiyi manevî bunalımlara sürükleyebilir. Örneğin matematik ilmini öğrenen biri bu ilmin açıklığı ve kesin kanıtlarının olması nedeniyle filozoflara ilgi duyabilir ve onların görüşlerini matematik gibi güvenilir zannedebilir. Böylece filozofların tanrıyı âtıl kılmak ve dini küçümsemek gibi bir takım yanlışlarını benimser ve matematik ilminde derinleşen insanların dinle ilgili bir meselede de yanlışa düşmeyecekleri yanılgısına düşer. Oysa bir alanda başarılı olan bir kimse, başka bir alanda aynı başarıyı gösteremeyebilir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre matematik ilminde derinleşmek isteyen bir kimse, filozofların görüşlerini matematikle temellendirmesi nedeniyle tehlike arz ettiği için engellenmelidir. [275]

El-Münkız Mine'd-Dalâl eserinde az önce değindiğimiz noktalar bağlamında birey açısından matematik ilminin neden olabileceği sorunları değerlendiren Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı eserinin dördüncü mukaddimesinde konuyu bu kez filozofları eleştirerek ele alır. Ona göre filozoflar baş edemedikleri bir problemle karşılaştıklarında "*Metafizik ilmi, keskin zekâ sahiplerinin bile anlayamayacağı kadar karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz bir ilimdir. Bu problemlere cevap verecek bilgiye, ancak öncelikle matematik ve mantık ilimlerini öğrenmekle ulaşılır"* şeklinde bir aldatmacayla cevap verirler. Böylece filozoflara hüsn-ü zan ile yaklaşan bir kimse de onların düşünceleriyle ilgili bir sorunla karşılaştığında, filozofları eleştirmek

[274] Frank Griffel, **Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.172.
[275] Gazali, **Hakikat Arayışı- el-Munkizü Mine'd Dalâl**, (çev: Abdurrezzak Tek), s.17-18.

yerine kendi bilgisinin bu sorunu çözmekte yetersiz olduğunu düşünerek filozofları basitçe taklide gidecektir. Oysa Gazzâlî'ye göre metafiziği anlamak için matematik gereklidir demek, aritmetik için tıp gereklidir demek kadar anlamsızdır.[276]

Mantık ilimlerinin dini ilimlerle bir bağlantısının olmadığını düşünen Gazzâlî, mantığın tanımını "*delil getirme yolları, kıyas yöntemleri, kesin delilin öncüllerinin şartları ve nasıl düzenleneceği ile doğru tanımın şartları ve nasıl yapıldığını inceleyen ilim*" şeklinde yapar.[277] Mantık, kelâm ilminde "*kitabu'n-nazar*" denilen bir yöntemden ibarettir. Filozoflar ise bu kavramı abartılı bir üslupla "*mantık*" şeklinde değiştirmişlerdir. "*Kitabü'l-cedel*" ve "*medâriku'l-ukûl"* da mantık yerine kullanılan ifadelerden bir kaçıdır.[278] Filozofların mantığı ile kelâmcıların mantığı arasındaki fark ise kullanılan terimler ve filozofların tarif ve sınıflandırma konusunda daha detaycı olmalarından doğar. Gazzâlî bunu şöyle açıklar:

> " '*Eğer her (a)'nın (b) olduğu belli ise, bazı (b)'lerin (a) olması gerekir.' Yani 'Eğer bütün insanların canlı olduğu belli ise, bazı canlıların insan olması gerekir.' Mantıkçılar bunu 'Tümel olumlu tikel olumlu olarak döndürülür [yani bütün hakkında geçerli olan bir hüküm, tersinden ifade edildiğinde bir kısmı için de geçerli olur]' şeklinde ifade ederler.*"

Bu tür bir ilim dinî esaslarla ilgili sorun teşkil etmez. Fakat matematik ilminde olduğu gibi mantık ilminde de derinleşmek isteyen bir kimsenin mantığın açık delillerini beğenmesi neticesinde filozoflarla ilişkilendirerek onların görüşlerini benimsemesi yine maneviyatla ilgili tehlike doğurabilecek bir husustur.[279]

Gazzâlî, doğa ilimlerinin dini meseleler üzerinde olumsuz bir etkisi olmayacağını belirtse de bu ilim dalıyla ilgilenenlerin, tabiatın Allah'ın emri altında olduğu ve onun dilemesi olmadan tabiattaki hiçbir öğenin kendi başına ve

---

[276] Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, (çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s.10.
[277] Gazali**, Hakikat Arayışı- el-Munkizü Mine'd Dalâl**, s.20.
[278] Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s.20.
[279] İmam Gazali, **Hakikat Arayışı- el-Munkizü Mine'd Dalâl**, s.20.

kendiliğinden hareket edemeyeceğini unutmamaları gerektiğini ifade eder. Filozofların siyaset ilimleriyle ilgili görüşlerinin ise peygamberlere indirilen kitaplardan süzülen hikmetlerden bir alıntı olduğu görüşündedir. Ahlakın tanımını, nefsi tanıma ve kötü huyların nasıl tedavi edileceği ile ilgili bilgi veren alan olarak yapan Gazzâlî, filozofların bu alanla ilgili söylediklerinin de sûfilerin sözlerinden alıntı olduğu kanaatindedir. Ona göre filozoflar kendi bâtıl görüşlerini yaymak ve güzel göstermek maksadıyla sûfilerin sözlerini kendi görüşlerine karıştırmışlardır.[280]

4.4.Risaletü't-Tayr

Gazzâlî tıpkı İbn-i Sînâ gibi insanın manevi yolculuğunu kuşlarla teşbih ederek hikâyeleştirdiği alegorik eseri *Risaletu't-Tayr*'ı, yine İbn-i Sînâ'nın yapmış olduğu gibi Arapça olarak kaleme almıştır. Zayıf bir ihtimale göre bu eser Muhammed Gazzâlî değil, küçük kardeşi Ahmet Gazzâlî tarafından yazılmıştır. Bir diğer görüş de eseri Muhammed Gazzâlî'nin Arapça olarak kaleme aldığı, kardeşi Ahmet Gazzâlî'nin ise onu Farsçaya tercüme ettiği yönündedir. Biri Farsça diğeri Arapça yazılmış bu iki risale içerik olarak birbirinin aynı olsa da, aralarında küçük farklılıklar da mevcuttur. Örneğin Farsça kaleme alınan eserde kullanılan dil daha edebî ve ifadeler daha detaylı olduğu için Arapça yazılmış olan risaleden biraz daha uzundur.[281] Bu gibi farklılıklar nedeniyle eseri Prof. Dr. Mahmut Kaya'nın Arapçadan Türkçeye yaptığı tercüme üzerinden değerlendirmeyi uygun gördük.

İbn-i Sînâ'da olduğu gibi Gazzâlî'de de kuş ve nefs teşbihinden istifade edilmiştir. Nitekim Gazzâlî ölmeden kısa bir süre önce yazdığı bir kasidede de aynı teşbihten faydalanmış ve konuyu daha anlaşılır hale getirerek şöyle söylemiştir:

"Beni öldü gören ve ağlayan dostlarıma,

Şöyle söyle, üzülenlere.

...

---

[280] **A.g.e.**, s.22-23.
[281] Ahmad Ghazâlî, **Spirituel Flight**, (Ed.: Nasrollah Pourjavady), Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1976, s.15-16.

Ben kuşum ve bu kafesim

Uçtum ondan ve geride bıraktıklarım orada kaldı.

...

Yıkın evimi, kafesimi ezin kırın,

Toprak tılsımından vazgeçin, kaybolun."[282]

Gazzâlî yazdığı kuş risalesine bir padişah arayışı içerisinde olan farklı türdeki kuşların bir araya gelmesinden bahsederek başlar ve bu da yazdığı risalenin İbn-i Sînâ'nın kuş risalesinden ayrıldığı ilk noktasıdır. Nitekim İbn-i Sînâ "tuzak" metaforunu kullanmış, sonrasında ise kuşların yaptığı yolculuk gerekli hale gelmiştir.[283] Gazzâlî'nin risalesinde farklı diyarlardan gelen kuşlar uzun tartışmalar sonucunda kendilerine lider olarak, batıda bir adada yaşayan Ankâ'yı seçmeyi uygun görürler. Bir an önce Ankâ'ya ulaşıp mutluluğa ermek için yola çıkmaya karar veren kuşlar hep bir ağızdan şu dizeleri söylemeye başlarlar:

"*Kalkın dostlar kalkın bir yol varalım,*

Leylâ'nın yurdunu kimden soralım?

Bir bilen çıkarsa ne mutlu bize,

Varıp huzurunda selâm duralım… "[284]

Bu sırada uzaklarda bir yerlerden onları bu emellerinden vazgeçirmeye çalışan bir ses duyulur. Bu ses kuşlara kendilerini tehlikeye atmamalarını, vatanlarını

---

[282] Mehmed Ali Aynî, **İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s.307.
[283] Bir görüşe göre kuşların çeşitliliğine vurgu yaparken Rûm Sûresi'nin "O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için dersler vardır." mealindeki 22. âyetine gönderme yapılmaktadır. Bkz. Ahmad Ghazâlî, **Spirituel Flight**, s.36.
[284] İmam Gazzâlî, **Kuş Risalesi**, (çev: Mahmut Kaya), http://www.yuzaki.com/content/view/2499/9/,(29.03.2016).

terk etmenin onları sıkıntıya sokacağını söyler.[285] Bu uyarı onları vazgeçirmek bir yana, istek ve arzularını daha da derinleştirir ve ağızlarından şu sözler dökülür:

"Uğrunda can verse âşık sezâdır,

Leylâ'nın her sözü câna şifâdır.

İlâcını tabip kendi kullansın,

Zehir gelse dosttan bize devâdır."[286]

Büyük bir aşkla yola koyulan kuşlar bir kere daha uyarılırlar fakat bunu da dikkate almayarak hedeflerine doğru uçmaya devam ederler. Bu da Gazzâlî'nin yazdığı risaleyi İbn-i Sînâ'nın risalesinden ayıran en önemli ikinci farklılıktır. Nitekim İbn-i Sînâ'nın risalesinde kuşlar bir önder eşliğinde yolculuğa çıkıyorken, Gazzâli'de bu kararı bütün kuşlar bir araya gelerek almış gibi görünmektedir. Bu zorlu yolculuk, onlardan bazılarının ölümüne neden olsa da içlerinden küçük bir grup padişahın sarayına yaklaşmayı başarır. Tıpkı İbn-i Sîna'nın *Risaletu't-Tayr*'ında olduğu gibi Gazzâlî'nin eserinde de kuşlar saraya girmeden önce yakınında bir yerde bekleyerek, geldiklerini padişaha haber verecek bir görevli arayışına girerler. Nihayet saraydan çıkarak yanlarına gelen bir görevli onlara neden geldiklerini sorar. Kuşlar dertlerini anlatsa da görevli onları saraya kabul edemeyeceğini söyler ve böylece kuşlar üçüncü kez geri dönmek üzere ikna edilmeye çalışılmış olur. Yaptıkları zorlu yolculuktan sonra oldukça bitkin ve halsiz olan kuşlar, reddedilmenin verdiği kederle ümitsizliğe kapılmak üzereyken yücelerden bir ses işitilir: "*Hayır hayır, ümitsizliğe geçit yok; Allah'ın rahmetinden ancak hüsrana uğrayanlar ümitlerini keserler. Her ne kadar tam bir istiğna, gurur ve reddi gerektirse de, kerem sahibi olmanın güzelliği, hoşgörü ve kabulü gerekli kılar.*"[287] Devamında ise kuşların kendi zayıflık ve acziyetlerinin farkına varmaları gerektiği için, daha önce reddedildikleri ifade edilir.

---

[285] Burada da Bakara Suresi'nin "…Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın…" mealindeki 195. ayetine gönderme yapılmaktadır. Bkz **a.g.e.**, s.1.

[286] **A.g.e.**

[287] **A.g.e**.,s.1, Yusuf Sûresinin 87. Ayetine gönderme yapılmıştır: "…Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."

Böylece kuşlar Ankâ'nın yanında çeşitli nimetleri tattıktan sonra padişaha, birlikte yola çıktıkları fakat yolculuğun meşakkatleri nedeniyle nihai hedefe varamadan telef olan arkadaşlarının durumunu sorarlar. Bu noktada Ankâ'ya yöneltilen soruların ayetler üzerinden cevaplandırılması ilgi çekicidir. Nitekim bu soruya cevaben Nisa Sûresinin 100. âyeti ve Bakara Sûresinin 154. âyeti zikredilir:

> "*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok güzel yer ve bolluk bulur. Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah da çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*" "*Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Bilakis onlar diridirler, lâkin siz anlayamazsınız.*"

Bunun üzerine kuşlar ölen arkadaşlarını görüp göremeyeceklerini sorarlar. Bu soruya aldıkları cevap şöyle olur: "*…ve sizler azamet perdesinde,beşeriyet örtüsünde ve ecelin tutsağı durumundasınız. Sizler amacınızı gerçekleştirip yuvalarınızdan ayrılınca onlara kavuşup ziyaret edeceksiniz.*"[288] Kuşlar bu kez arkadaşlarının kötülük ve âcizlikten dolayı çıkamazlarsa ne olacağını öğrenmek isterler. Buna da Tevbe Sûresinin 46. âyeti ile cevap verilir: "*Eğer onlar (savaşa) çıkmak isteselerdi elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların davranışlarını çirkin gördü ve onları geri koydu…*" Bunu duyunca kuşlarda bir güven duygusu belirir ve bulundukları mevkiden emin olmanın verdiği rahatlıkla huzura ve sükûnete kavuşurlar. Risalenin bu son kısmı da İbn-i Sînâ'nın kuş risalesinden farklılık gösterir. Nitekim İbn-i Sînâ'nın risalesinde padişaha ulaşan kuşlar, bu kavuşmadan sonra bir elçiyle birlikte geldikleri yere geri dönerler.

Gazzâlî risalenin devamına iki fasıl eklemiştir. İlk fasılda yola yeni başlayanlarla, hedefine varanlar arasındaki farktan bahseder. İkinci fasılda ise manevi olarak gelişmeleri için insanlara bir takım tavsiyelerde bulunur ve bu tavsiyelerini ayetlerle destekler.

---

[288] **A.g.e.**, s.1.

BEŞİNCİ BÖLÜM

FERİDÜDDİN ATTÂR VE MANTIKU'T-TAYR ADLI ESERİ

5.1.Feridüddin Attâr'ın Hayatı Ve Eserleri

Tam adı Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm olan Ferîdüddîn Attâr'ın hayatıyla ilgili bildiklerimiz son derece sınırlı ve müphemdir. Genel kanaate göre Horasan'ın Nişabur vilayetinde 1142-1146 yılları arasında dünyaya gelmiştir.[289] Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla eczacılık ve tıp ile ilgilendiği için Attâr lakabını almıştır. Peygamberler ve veliler ile ilgili incelemelerde bulunduğu, otuz dokuz yıl boyunca tasavvufî şiir ve hikâyeler topladığı, otuz iki yaşındaki bir oğlunu kaybettiği gibi bilgiler de yine Attâr'ın muhtelif eserlerinden edinilen bilgilerdir. Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkistan'a seyahatlerde bulunduğu tahmin edilen Attâr, 1220-1221 yılları arasında Nişabur'da Moğollar tarafından öldürülmüştür. [290] Rivayete göre Nişabur Moğollar tarafından işgal edildiğinde, Attâr bir Moğol askeri tarafından esir alınır. Şehrin ileri gelenleri onu bu esaretten kurtarmak için Moğollara bir miktar para vermeyi teklif eder. Miktarı duyan Attâr kendi değerinin bu kadar olmadığını söyleyerek askeri, parayı geri çevirmesi yönünde ikna eder. Daha fazla para almanın hayalini kuran Moğol askeri, Attâr'ın kendisi için bir çuval saman değeri biçtiğini öğrenince sinirlenerek kendisini oracıkta şehit eder. Nişabur'un Bezirgânlar kasabasında bulunan kabrini, Ali Şîr Nevâî 1486 yılında türbeye çevirmiştir.[291]

Ferîdüddîn Attâr'ın herhangi bir şeyhin himayesine girip girmediği ile ilgili de kesin bir bilgi yoktur. Bir görüşe göre divanında Ebu Said Ebu'l-Hayr'dan övgüyle bahsetmesi aralarında manevi bir bağ olduğunun delilidir.[292] Bir diğer görüşe göre ise Attâr Şeyh Rükneddin'in cemaatine yazılmış, daha sonra bu cemaatle

---

[289] Hermann Landolt v.d., **Attar and the Persian Sufi Tradition**, I.B. Tauris Publishers, London, 2006, s.8, M.Nazif Şahinoğlu, "**Attâr, Ferîdüddîn**", İslam Ansiklopedisi, C. IV, T.D.V., İstanbul, 1991, s.95.
[290] **A.g.e.**, s.95, Helmut Ritter, **The Ocean Of The Soul**, (çev: John O'kane, Bernd Radtke), Brill Leiden, Boston, 2003, s.1.
[291] Ferîdüddîn Attar, **Pendnâme**, (çev: M.Ali Özkan), Semerkand Yayınları, İstanbul, 2012, s.12.
[292] Landolt v.d., **a.g.e.**, s.4.

olan bağlantısını da koparıp yukarıda bahsettiğimiz bölgelere seyahatlerde bulunmuştur. Attâr'ın manevi gelişimiyle ilgili serüvenin nasıl başladığı ise şöyle hikâye edilir:

> "*Gezgin bir derviş, günlerden bir gün Attar'ın eczanesinin kapısını çalar. Pazarlanan malların çokluğu ve eczanenin sahibinin açık seçik serveti karşısında ağzı açık kalır. Gözyaşları içinde Attar'a bakakalır. Kimyacı, ona neye baktığını sorar.*
>
> *'Senin ölüm tarzın ne olacak acaba? Çok merak ediyorum?' der derviş.*
>
> *'Aynı senin gibi' diye cevaplar kimyacı.*
>
> *'Hayır' der derviş. 'Ölüm, benim açımdan gayet kolay bir iş olacak. Bu dünyada elde ettiğim tek eşya üstümdeki bu gördüğün eski elbisedir. Ama asıl sen sahip olduğun bu servetleri nasıl geride bırakıp ölebileceksin?' Derviş bunu söyledikten hemen sonra da yere yığılır ve ölür.*"

Bu olay Attâr üzerinde derin izler bırakmış, tasavvufa olan ilgisi bu hadiseden sonra artmıştır.[293]

Attâr da tıpkı Gazzâlî gibi yaratıcıya ulaşmak için gidilecek yolda aklın değil sezginin rehberliğine itimat etmektedir. Nitekim ona göre akıl, Allah'ı kavramak ve irfan sahibi olmak için son derece yetersiz bir araçtır. Allah'a ulaşmanın yolu ise evvela insanın kendini tanıması ve bir takım manevi tatbikatlardan geçerek nefsini ıslah etmesinden geçmektedir. [294] Sûfîler Fussilet Suresi 53. ayette belirtilen "*Allah insanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerini gösterecektir*" ifadesi ile Kaf Suresi 16. Ayette belirtilen "*Allah insana şah damarından daha yakındır*" ifadesini *Marifetullah* makamında son bulacak yolculuğa çıkmak için, insanın kendine dönmesi gerektiğinin en önemli delili kabul ederler.[295] Her ne kadar Attâr'ın bizatihi kendisinin bir tarikat ya da şeyhe bağlı olmadığı yönünde görüşler olsa da[296],

---

[293] John Baldock, **Sufizm-Gizli Öğretisi**, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.216.
[294] Mehmed Murad Nakşibendî, **Pendnâme-i Attâr Şerhi**, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012, s.18,
[295] Annemarie Schimmel, **Tasavvufun Boyutları**, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2000, s.219.
[296] Landolt v.d., **a.g.e.**, s.3.

tasavvufî incelemeler ve okumalar yapan biri olarak irşad makamına ulaşmaya çalıştığı ve seyr-u sülûk tecrübesi edindiği görüşü de yaygındır.[297]

Mevlânâ, Şebusteri, Sadi, Hâfiz ve Molla Câmî gibi kendisinden sonra gelen birçok mutasavvıf şaire önderlik eden Ferîdüddîn Attâr'a isnat edilen birçok eser vardır.[298] Klasik nazım şekillerinin birçoğunu kullanan Attâr'ın yeteneğini gösterdiği alan ise tasavvufi gazelleri ve mesnevileridir. Öyle ki yazdığı mesnevilerle bütün rakiplerini gölgede bıraktığı, kendisini sadece Mevlânâ'nın geçebildiği söylenmektedir.[299] Yazdığı eserler içinde *Tezkiretu'l-Evliya* dışındakiler manzumdur. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında geçirdiği manevi değişimlerin eserlerine yansıması nispetinde teliflerini üç döneme ayırmak mümkündür. Bu bağlamda ilk dönem yazdığı eserlerde edebî yönü daha ağır basmaktadır. Geniş bir çerçeveyle sınırlarını çizdiği ana hikâyenin içine, sistemli bir şekilde yerleştirdiği küçük hikâyeler görülmektedir. Hem ana hikâye, hem küçük hikâyelerin ortak zemini tabii ki tasavvuftur. İkinci döneminde ana hikâye ve bunların arasına düzenle yerleştirilen küçük hikâyelerin daha sistemsiz, bu hikâyelerin ana hikâye ile olan bağının da daha gevşek olduğu görülmektedir. Attâr, kelime tekrarlarının sıkça görüldüğü bu dönemde yazdığı eserlerinde, ilahi varlığa ulaşmaya çalışan âşık olarak kendini gösterir. Yaşlılık dönemine tekabül eden son döneminde ise edebî yönünün zayıfladığı, hikâyelerde gözetilen sistemin, yerini düzensizliğe bıraktığı fark edilir.[300]

Kendisine nispet edilen eserlerin sayısı mübalağalı rakamlar olsa da bunların çoğu Attâr'a ait değildir. Bu nedenle Said-i Nefisi, Zerrinkûb, Bediüzzaman Firuzanfer gibi isimler yukarıda bahsettiğimiz H.Ritter'e ait görüşü reddederek yeni bir argüman sunarlar. Buna göre Attâr'ın manevi hayatında yaşadığı değişikliklerin eserlerine yansıması değil, ona ait olmayan eserlerin kendisine isnat edilmesi söz konusudur. Attâr'ın kaleme aldığı eserler ise yedisi manzum biri mensur olmak üzere

---

[297] Şahinoğlu, **a.g.e**., s.95.
[298] Mehmed Murad Nakşibendî, **Pendnâme-i Attâr Şer**hi, s.17-18.
[299] Şahinoğlu, **a.g.e**., s.96.

[300] Feridüddin Attar, **Tezkiretü'l Evliya**, (Haz. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.20.

toplamda sekiz tanedir. Bunlar 6500 beyitlik mesnevisi olan İlâhînâme[301], ilk tasavvufî mesnevisi olan Esrarnâme[302], tasavvuf ile ilgili görüşlerini yansıttığı Musibetnâme[303], tasavvufi olmayan tek eseri Husrevnâme, rubailer mecmuası olan Muhtârnâme, 1187'de kaleme aldığı ve tezimizin konusu olan *Mantıku't-Tayr*, tasavvufî düşüncelerini lirik bir yöntemle ifade ettiği Dîvan ve son olarak sûfîlerin hal tercümelerinden bahsettiği Tezkiretu'l-Evliya'dır.[304]

5.2.Mantıku't-Tayr

Feridüddin Attâr'ın en önemli eserlerinden biri olan *Mantıku't-Tayr, Makalat-ı Tuyûr, Makâmât-ı Tuyûr, Tuyûrnâme* isimleriyle de anılmaktadır. Remel bahrinde yazılmış ve otuz bir bölümden oluşan bu eser, yaklaşık beş bin beyittir. Eserin yazılış tarihi olan 20 Recep 583(25 Eylül 1187) tarihi son bölümdeki beyitlerde şöyle gösterilmiştir:

"روز سه شنبه بوقت استوا　　بیستم روزی بد از ماه خدا

در صفا و ذوق و در آسایشی　　دم بدم خوش وقت را بخشایشی

---

[301] Bu eserde bir baba, altı oğlunu karşısına alarak her birine bir soru sorar. Çocuklarının verdiği cevaplardan memnun olmayan baba, anlattığı hikâyelerle onlara İslam'ın zühd anlayışını benimsetmeye çalışır. Bkz. Helmut Ritter, **The Ocean Of The Soul**, s.4.

[302] "Doğu klasikleri arasında yer alan Esrârnâme (Sırlar Kitabı), yazıldıktan sonra birçok Fars ve Türk şairini etkilemiştir. Mevlânâ'nın çocuk yaşta iken edindiği bu kitabın onda bıraktığı izler Mesnevî'ye aynen yansımıştır."Bkz. Ferîdüddîn Attâr, **Esrârnâme**, (çev: Mehmet Kanar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s.11.

[303] "Mesnevinin konusu Allah'ı dış âlemde arayan sâlikin onu iç âlemde bulmasıdır. Sâlik pirinin emri ile, Allah'ı aramak için sıra ile, İsrafil, Mikâil, Azrail, hamele-i arş, arş, kürsî, levh, kalem, cennet, cehennem, gök, güneş, ay, anasır-ı erbaa, dağ, deniz, mâden, nebatat, vahşî hayvanla kuşlar, ehlî hayvanlar, İblis, cin, insan, Adem Mûh, İbrahim, Musa, Davud, İsa, Muhammed, his, hayâl, akıl, kalb ve canı ziyaret eder… Allah'ı dış âlemde aramaktan ümidini kesen sâlik kendi içine yönelir ve aradığını burada bulur." Bkz. Serhat Küçük, **XVI. Yüzyıla Ait Bir Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi**, Kesit Yayınları, İstanbul, 2013, s.18.

[304] M.Nazif Şahinoğlu, "Attâr, Ferîdüddîn", s.97, Bu eser Attar'ın şehit edilmesinden bir yıl önce yazılmıştır. Sufilerin hallerinin anlatıldığı ilk Farsça eser olan bu kitap uzun yıllar önemini muhafaza etmiştir. "Attâr'ın eserinde evliya hal tercümelerinin yeni bir aşamasına varılmış ve bu aşama daha sonraki yüzyıllarda da temelde değiştirilmeden korunmuştur." Bkz. Feridüddîn Attâr, **Evliya Tezkireleri**, (çev: Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.23.

پانصد و هشتادوسه بگذشته سال[305] هم ز تاریخ رسول ذوالجلال"

İlk bölüme Allah'ın birliğinden bahsederek başlayan Attâr, Hz. Muhammed ve dört halifeyi övdükten sonra Hüdhüd[306]'e ve diğer kuşlara selam vererek kuşların yolculuğunu anlatmaya başlamıştır.

Hikâye dünyadaki bütün kuşların bir araya gelip, bir padişaha ihtiyaçları olduğunu belirtmeleriyle başlar. Her ülkenin bir padişahı olduğu gibi, onların ülkesinin de orduda düzeni ve nizamı sağlayacak bir padişahı olmalıdır. Böylece kuşlar hep birlikte padişahı aramaya koyulurlar. Bu topluluğun içinde olan Hüdhüd, Hz. Süleyman ile olan dostluğunu dile getirerek kendini tanıttıktan sonra, aradıkları padişahın kim olduğunu ve nerede yaşadığını bildiğini söyler. Bu padişah Kaf Dağı'nın arkasında yaşayan Simurg'dur. Hüdhüd, devamında Simurg'un mutlak padişah olduğundan bahsederek kuşları onun hakkında bilgilendirdikten sonra, yolculuğa çıkmak üzere onları ikna etmeye çalışır.

Başlangıçta bütün kuşlar Hüdhüd'ün anlattıklarından etkilenerek bu yolculuğa çıkmak üzere onun etrafında toplansa da yolun uzun, menzilin uzak olması kuşları tedirgin eder. Böylece içlerinden bazıları yolculuğu bilmelerine rağmen özür beyan ederler. Bülbül, papağan, tavus kuşu, kaz, keklik, hüma, doğan, ala üveyik, baykuş ve kuyruksallayan kuş sırayla bu yolculuk için uygun olmadıklarını dile getirerek, bir mazeret sunarlar. Hüdhüd, her birinin mazeretine uygun cevaplar vererek, anlattığı hikâyelerle bu cevapları destekler. Fakat bu kuşların sunduğu bahaneler diğer kuşları da cesaretlendirir ve hepsi birden bir mazeret sunarak, yolculuğun kendileri için uygun olmadığını beyan ederler. Bunun üzerine Hüdhüd, çıkacakları hakikat yolculuğunun temiz olmayanların harcı olmadığını söyler.

---

[305]Said Nefisi, **Costucû der Aĥvâl ü Âŝâr-ı Ferîdüddîn-i Attâr-ı Nîŝâbûrî,** Çâphâne-i İkbâl, Tahran, 1941, s.129, H.Ahmet Sevgi, "**Mantıku't-Tayr**", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s.29.

[306] "Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili olarak zikredilen bir kuş."Bkz: Ömer Faruk Harman, Cemal Kurnaz, "**Hüdhüd**", TDV İslam Ansiklopedisi, C.XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul,1998, s.461, **Neml Sûresi**, âyet 20.

Böylece kuşlar yavaş yavaş durumu anlamaya başlayarak, Hüdhüd'e sorular sormaya başlarlar. Kendi yetersizliklerini karıncanın, Süleyman karşısındaki durumuna benzeten kuşların ilk sorusu, bu yolculuğa nasıl güç yetirebilecekleri olur. Hüdhüd'ün cevabı korkaklığın aşka engel olacağı yönündedir. Nitekim korkaklık ve âşıklık bir arada olmaz. Kuşlar bu açıklamaları duyunca nihayet ikna olur ve yolculuğa niyet ederler. İçlerinden biri bu yolun üstesinden nasıl gelineceğini sorar. Hüdhüd bu soruyu da "âşık olan artık canını düşünmez[307]" şeklinde cevap verir. Nitekim aşk kâinatın özüdür ve dert olmadan aşk olmaz. Dolayısıyla karşılarına ne kadar engel çıkarsa çıksın, kuşların korkaklığı bir kenara bırakarak buna hazırlıklı olmaları gerekir. Hüdhüd bunları dile getirdikten sonra, daha önce yaptığı gibi söylediklerini destekler nitelikte bir hikâye anlatır. Bu hikâyeden sonra kuşlar tatmin olarak, çabucak yola koyulmak isterler fakat bir rehbere ihtiyaç duyarlar. Aralarında kura çekerler ve bu kura sonucu Hüdhüd rehberlik tacını takar. Böylece yüz binlerce kuş Hüdhüd'ün önderliğinde yola koyulur. İlk vadi görünmeye başlayınca kuşların kalbine bir korku düşer. Yol sessiz sedasız ve uçsuz bucaksız görünür. Derdi görüp, dermanı göremeyen kuşlar kendilerinden geçerek Hüdhüd'ün yanına gelir ve Simurg'un huzuruna bilinçli bir şekilde varmak istediklerini, ondan huzurda bulunmanın edebini ve âdetini kendilerine öğreterek kalplerindeki müşkülü gidermesini isterler. Bunun üzerine Hüdhüd kürsüye çıkarak konuşmaya başlar. Kuşlarla karşılıklı soru-cevap şeklinde devam eden bu uzun konuşma içlerinden birinin, yolun kaç fersah olduğunu sormasıyla devam eder. Bu soru üzerine Hüdhüd önlerinde aşmaları gereken yedi vadi olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret ve fakr-u fenâ vadileridir. Hüdhüd her vadiyi tanıtarak, hepsiyle ilgili hikâyeler anlatır. Kuşların birçoğu duydukları karşısında kendilerinden geçerek can verir. Kalan kuşlar yolculuğa devam etse de içlerinden sadece otuz tanesi menzile ulaşmayı başarır.

Menzile ulaşan kuşlar, bulundukları makamın heybeti karşısında hayrete düşerler. Bir süre sonra yanlarına yüce dergâhtan bir *çavuş* gelir ve neden buraya

---

[307] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr**, (çev: Mustafa Çiçekler), Kaknus Yayınları, İstanbul, 2006, s.140.

geldiklerini sorar. Kuşlar başlarından geçenleri anlatsa da *çavuş* onları geri çevirir. Kuşlar yine de ümitsizliğe kapılmaz ve ısrarla beklemeye devam ederler. Bunun üzerine *çavuş*, önlerine bir kâğıt koyar ve onda yazılı olanları sonuna kadar okumalarını ister. Kuşlar yaptıkları her şeyin bu kâğıtlarda yazılı olduğunu görünce önce utanç ve mahcubiyet duyar, sonra bulundukları dergâhın nuruyla yeniden hayat bulurlar. Üzerlerine yakınlık güneşi doğup, canları parlayınca Cihan Simurg'unun yüzünün yansımasından, Simurg'un çehresini görürler. Gördükleri şey, yolculuğu tamamlayan otuz kuşun (Sî murg) kendi suretidir. Şaşkınlık içinde ne olduğunu anlamaya çalışan kuşlara şöyle bir nida gelir:

> "*Güneşe benzeyen bu dergâh bir aynadır. Kim gelir bakarsa, onda kendini görür. Can ve ten onda kendini can ve ten olarak görür. Siz buraya otuz kuş olarak geldiniz, bu aynada da otuz göründünüz… Yoksa bizi görecek göz kimde var? ... Biz Sîmurg olmaya daha lâyıkız, çünkü hakîkî Sîmurg biziz*."[308]

Böylece kuşların söyleyecek sözü kalmaz ve kendilerinden geçerler. Uzun süre sonra yokluk âlemindeki bu kuşlar kendilerine getirilir ve Hakk'ın bekâsıyla sonsuz olurlar. Attâr, bekâ halinin misallerle anlatılamayacağını ve bu sırların ancak lâyık olan kimseye âşikar olacağını belirterek, bu durumu açıklayacak bir hikâye anlattıktan sonra, kuşların yolculuğu hikâyesini noktalar.

Feridüddin Attâr'ın *Mantıkut't-Tayr* eseri, İbn-i Sînâ'nın *Risaletu't-Tayr*'ı ile karşılaştırıldığında iki hikâyenin müşterek yönleri olduğu gibi farklı yönlerinin de olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki İbn-i Sînâ'nın *Risaletu't-Tayr*'ında kullanılan "*tuzak*" kavramıdır. Daha önce de ilgili konu başlığında değindiğimiz gibi bu hikâyede kuşlar önceleri özgürce uçuyorken, bir tuzağa düşmeleri neticesinde kendilerini kurtarmaya çalışır ve takip eden süreçte yeniden aynı tuzağa düşmemek için kuşların padişahını aramaya koyulurlar.[309] İbn-i Sînâ'nın *kuş* sembolü ile *nefs* kavramına gönderme yaptığını kabul ettiğimizde, yolculuğun nefsin pratik akıldan uzaklaşarak teorik aklın etkisine girmesiyle başladığını düşünebiliriz. Nitekim İbn-i

---

[308] **A.g.e.**, s. 394-395.
[309] İbn-i Sîna,v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.149.

Sînâ için pratik aklın kontrolü altında olan nefs, sonunda tuzağa düşmeye mahkûmdur. Nefsin tuzaktan kurtulması için teorik akıl ile hareket ederek tümelleri idrak etmesi ve bu vesileyle bilgiye ulaşması gerekir.[310] Attâr'ın hikâyesinde ise kuşların kendi ülkelerinde düzeni sağlayacak bir padişaha ihtiyaç duydukları için bu yolculuğu gerçekleştirdikleri görülür. Bir ihtiyaca binaen gerçekleştirilen bu yolculuk yeryüzündeki bütün kuşların bir araya gelerek yaptığı toplantıyla başlar. Bu da hikâyenin başlangıç noktasını, insanın-nefsin-kuşların yeryüzünde sahip oldukları hareket sahasına götürür. İbn-i Sînâ ise kuşların tuzağa düşmelerini Bakara suresi otuz sekizinci ayette Hz. Âdem'in yeryüzüne inmesi anlatılırken kullanılan "hubut" kelimesi ile ifade ederek, insanın yaratılışından sonra ikame ettiği cennet hayatına da atıfta bulunur.[311]

Bir diğer farklılık da Attâr'ın eserinde yolculuğu tamamlayan kuşlara yolculuk sırasında yaşadıkları tecrübelerin yazılı olduğu, amel defteri nispetindeki kâğıtların verilmesidir. Kuşlar bu makamda önce okuduklarından utanır, daha sonra bulundukları makamın nuruyla hayat bulurlar.[312] İbn-i Sînâ'nın eserinde ise böyle bir hadise yaşanmamakla birlikte, yolculuğu tamamlayan kuşlar ferman çıktıktan hemen sonra padişahın huzuruna kabul edilirler.

İki hikâyenin ayrıştığı en belirgin noktalardan biri de yolculuğu tamamlayan kuşların padişah ile kavuştukları makamda yaşananlardır. İbn-i Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler* kitabında *vuslat makamı* olarak tanımladığı, riyazetini tamamlayan müridin ulaştığı bu makama[313] gelen kuşları, önce padişahın cemalinin nuru karşılar. Bu nurun güzelliği karşısında kendilerini kaybeden kuşlara padişah lütufta bulunur ve kendilerine getirir. Devamında geçen diyalog kuşlar ve padişah arasındaki bu görüşmenin perdesiz bir şekilde[314] ve kendi varlıkları dışında bir varlık ile olduğu

---

[310] **A.g.e.**, s.149, Enver Uysal, **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, s.211,
[311] Okumuş, **a.g.e.**, s.130.
[312] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr** ,s.391-392-393.
[313] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s.188.
[314] Bu görüşme âriflerin gönlünde gerçekleşmiş de olabilir. Bkz: Şukufe Tâki, **Do Bâl-i Hıred**, Nashr-e Markaz Publishing Co. , Tahran, 2008, s.319.

izlenimini doğurmaktadır. Oysa Attâr'ın eserinde Simurg ile karşılaşan kuşların gördüğü, kendi yansımalarından ibarettir:

"…

Cihan Simurg'unun yüzünün yansımasından, o anda Sîmurg'un çehresini gördüler.

O otuz kuş bakınca gördüler ki, bu otuz kuş o Sîmurg'tu.

Hayretten hepsinin başları döndü, şaşırıp kaldılar. Ne olduklarını bir türlü anlayamadılar.

Kendilerini Sîmurg olarak gördüler, Sîmurg da zaten Sî murg (otuz kuş) demekti.

Sîmurg'a baktıklarında orada kendilerini gördüler.

Kendilerine bakınca da, onlar Sîmurg'u gördüler…[315]

Attâr yukarıdaki beyitlerde yolculuğu tamamlayan kuşların, nihayetinde kendileriyle karşı karşıya geldiğini açık bir şekilde ifade etmiş, devamında da bu duruma bir anlam veremeyen kuşların yaşadığı şaşkınlığı dile getirmiştir.[316] Bu da eserin İbn-i Sînâ'nın *Risaletu't-Tayr*'ından ayrıldığı bir başka noktasıdır. Nitekim Attâr'ın eserinde kuşların ulaştığı son makam bir ayna olarak tanımlanmış, bu mertebeye ulaşan kuşlar aynada kendilerini görmüşlerdir. Her ne kadar İbn-i Sînâ kuş risalesinde ayna metaforunu kullanmamış olsa da *İşaretler ve Tembihler* kitabında riyâzet tecrübesini yaşayan ârifin ulaştığı son makamdan bahsederken bu sembolü kullanmıştır.[317] Fakat Feridüddin Attâr için kuşların ulaştığı son dergâh ayna iken, İbn-i Sînâ için yolculuğu tamamlayan mürit ayna haline gelir. Attâr'ın hikâyesinin devamında uzun yıllar kendilerinden geçmiş bir halde bekleyen kuşlara yeniden lütufta bulunulur ve böylece kendilerinden fanî olup Hakk'ın bekâsıyla

[315] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr** ,s. 393-394.
[316] **A.g.e.**, s. 394.
[317] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler,** s.186-187.

sonsuz olurlar.[318] *Risaletu't-Tayr*'da ise vuslat makamına ulaşan kuşlar padişahın huzurundan ayrılarak, bir elçiyle birlikte geri dönerler.[319]

Diğer taraftan iki eserin örtüştüğü noktalar, ayrıldığı noktalardan çok daha fazla gibi görünmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn-i Sînâ yazdığı risaleye yolculuğa çıkacak "*hakikat erlerine*" seslenerek başlar ve onlara kalplerini temizlemeleri ve bu yolculuğa hazırlanmaları gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunur.[320] Benzer durumu Attâr'ın eserinin ilk bölümlerinde gözlemlemek de mümkündür. Fakat Attâr, İbn-i Sînâ gibi konunun özüne dair tavsiyelerde bulunmakla yetinmemiş, hitap ettiği kuşların mizacına uygun nasihatleri gerekçeleriyle birlikte vermiştir.[321] Bu nasihatler İbn-i Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler* kitabında değindiği, vuslat makamına ulaşmak için ârif kişinin uygulaması gereken pratiklerle örtüşür niteliktedir. Örneğin İbn-i Sînâ'nın kişinin manevi gelişimini tamamlaması için gerekli gördüğü riyazet sürecinin amaçlarından biri olarak belirtilen emredici nefs olan nefs-i emmareyi, tatmin olmuş nefs olan nefs-i mutmainneye dönüştürmek gerektiği düşüncesini[322], Attâr'ın "… *Hem sana hükmeden hayvanî/Fir'avnî yönünden uzaklaş, hem de tayin edilen zamanda gel, Tûr'un kuşu ol*." beyitlerinde görebilmek mümkündür. [323] Buna benzer beyitlerin tamamını yazmak konunun hacmini arttıracağı için, birkaç tanesi ile yetinmenin uygun olduğu görüşündeyiz:

"…

Uğursuz nefse daha ne zamana kadar zırh giydireceksin? Davut gibi demirini mum gibi erit.[324]

...

---

[318] **A.g.e**., s.396.
[319] İbn-i Sina, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**, s.127.
[320] **A.g.e**., s.124.
[321] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr** ,s. 84-91.
[322] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler,** s. 185.
[323] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr** ,s.85.
[324] **A.g.e**., s.87.

Zincifreye benzeyen göz yaşı, gönlün sırrıdır. Tıka basa doymak nedir? Gönül pası.

Sen daima köpek nefsi beslemektesin. Böyle birisinin nâmert tabiatlı olmasından başka bir şey beklenmez.[325]

…

Hüdhüd şöyle dedi: 'Ey köpek nefsin adamakıllı aldattığı kuş. Nefsin, bir avuç toprak gibi seni ayaklar altına almış!

Senin nefsin hem şaşı, hem de bir gözü kör. Hem köpek, hem tembel, hem de kâfir![326]

...

Nefse uymak, onun isteklerini yerine getirmek hoş bir şey değildir. Çünkü senin nefsin ateş dolu cehenneme aittir.[327]

…"

İbn-i Sînâ'nın *Risaletu't-Tayr*'ında kuşun tuzaktan kurtularak, padişaha ulaşmak üzere bir yolculuğa çıkmaya karar vermesi, kişinin filozofun nefsin bir yönü olarak gösterdiği teorik aklın etkisine girmesinin bir ifadesi olarak değerlendirildiğinde[328] Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ındaki kuşların da bu düşünsel örgüye dâhil edilmesi mümkündür. Bu noktada İbn-i Sînâ'nın kuş risalesinde *yol gösteren kuş* olarak gördüğümüz, teorik aklın tümel olan bilgiyi elde etmek için ihtiyaç duyduğu ve daima etkin olan faal *akıl*,[329] Attâr'ın hikâyesinde karşımıza kuşları Sîmurg'a ulaştırmaya çalışan Hüdhüd olarak çıkmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi insanın potansiyel olarak bilme gücüne sahip olsa bile faal akıl olmadan bunu harekete geçirememesi, kuşların Hüdhüd olmadan bu yolculuğu gerçekleştiremeyişi ile ifadesini bulmuş gibi görünmektedir. "Sırtında tarikat

---

[325] **A.g.e**., s.198.
[326] **A.g.e**., s.201-202.
[327] **A.g.e**., s. 202.
[328] Cüneyt Kaya, v.d., **a.g.e**., s. 261.
[329] **A.g.e**., s.261.

elbisesi, başında hakikat tacı" olan Hüdhüd, anlayışı kuvvetli, iyiden ve kötüden haberdar, Hak dergâhının mektupçusu, gayb habercisi gibi sıfatlarıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Hiç şüphesiz onu bu kadar ayrıcalıklı kılan şeylerden biri de Hz. Süleyman'ın kuşu olmasıdır.[330] Attâr'ın yol gösteren kuş olarak Kur'an-ı Kerim'de Hz. Süleyman ile anılan Hüdhüd'ü seçmesi[331], İbn-i Sînâ'nın faal akıl ile özdeş kabul ettiği Cebrail (a.s.)'a atıfta bulunuyor olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim İbn-i Sînâ'ya göre, kişi "*Hakk'a çağıran bir çağırıcı*" nın davetine kulak verdiğinde manevi yolculuğu başlar ve bu noktada kozmolojik akılların en sonunda yer alan *faal akıl-Cebrail (a.s.)* devreye girer.[332] Burada yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için Kur'an-ı Kerim'deki Hüdhüd'ü değil, *Mantıku't-Tayr*'daki Hüdhüd'ü diğer kuşlara yol göstermesi bakımından İbn-i Sîna'nın *faal akıl* kavramı kapsamında değerlendirdiğimizi belirtmenin yerinde olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hüdhüd'ün hangi bağlamda değerlendirildiğini ifade etmek hem konumuz, hem bilgimiz dışındadır.

İki hikâyenin kuşların bir yolculuğa çıkmaya karar vermesi ve rehberlerinin olması dışında örtüştükleri diğer husus, yolculukta karşılaşacakları sıkıntılardır. İbn-i Sînâ'nın Risaletu't-Tayr'ında detaya girmeyerek "karşılarına hiçbir gözün zirvelerine ulaşamayacağı yükseklikte sekiz dağ çıkar" şeklinde ifade ettiği mihnetleri[333], Feriddüddin Attâr yedi vadi şeklinde tanımlamış ve her vadiye bir isim vermiştir. Bunlar daha önce de belirttiğimiz gibi talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret ve fakr-u fenâ vadileridir.[334] İbn-i Sînâ'nın eserinde kuşların sekizinci dağda padişahla

---

[330] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr,** s.92-93.

[331]"Süleyman kuşları gözden geçirdi ve şöyle dedi: Hüdhüd'ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı?"Bkz: **Kur'an-ı Kerim**, Neml sûresi, âyet 20.

[332] Ulutan, **a.g.e**., s.109, Yusuf Şevki Yavuz, Zeki Ünal, "**Cebrail**", TDV İslam Ansiklopedisi,C. VII,İstanbul, 1993, s.204.

[333] İbn-i Sina, v.d., **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler**, s.126.

[334] Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr,** s.92-93, Feridüddin Attâr'ın "vadi" olarak ifade ettiği kavram, mutasavvıfların Allah'a giden yolda sâlikin önüne çıkan aşılması güç engelleri ifade etmek için kullandığı "akabe" terimidir. Mutasavvıflar akabe kavramını maksada giden yolda aşılması gereken engeller ve nefsanî bağlar şeklinde tanımlamıştır. "İbnü'l-Arabî'ye göre sûfî ile muradı olan hak arasında sarp ve dik bir yokuş vardır. O, tabiat itibariyle bu yokuşun alt tarafındadır. Zirveye çıkmak için bu dik yokuşun aşılması gerekir. Tepe noktasına çıkılıp öte tarafına bakılınca artık bir daha geri dönülemez; çünkü dönülmesi imkânsız bir noktaya ulaşılmıştır. Sûfîlerin, "Dönen yoldan döner, eren dönmez" sözü bu makam için söylenmiştir. Bu tepe noktası "işrâf" ve "ıttılâ" makamıdır. Halvetiyye

görüşerek vuslat makamına yükseldiklerini göz önünde bulundurduğumuzda, burada da yedi kademenin aşıldığını söyleyebiliriz. İbn-i Sînâ her ne kadar Risaletu't-Tayr eserinde kuşların aşması gereken dağları ayrıntıya girmeden ifade etmişse de, *İşaretler ve Tembihler* kitabında ârif kişinin riyâzet sürecini tafsilatıyla anlatmış, tıpkı Attâr'ın yedi vadisinde olduğu gibi ârifin geçmesi gereken makamlardan bahsetmiştir.[335]

tarikatında nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, marziyye ve kâmile sıfatları onun akabeleri kabul edilir. Bu yedi akabe lâilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr zikriyle aşılır ve her akabe safhasında bir nur tecelli eder. Bu nurlar sırasıyla şöyledir: Mavi, sarı, kırmızı, siyah, yeşil, beyaz ve renksiz." Bkz: Süleyman Uludağ, "**Akabe**", TDV İslam Ansiklopedisi, C. II, İstanbul, 1989, s. 209.

[335] İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler,** s.184-185-186-187-188.

ALTINCI BÖLÜM

DİĞER KUŞ RİSALELERİ

6. Diğer Kuş Risaleleri

Bu bölümde ortaçağda Farsça kaleme alınan diğer kuş risalesi yazarları kronolojik olarak verilmiştir.

Necmuddin-i Râzi: Tam adı Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî olan müellifin, 1117 tarihinde Rey şehrinde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. İyi bir eğitim aldığı anlaşılan Necmuddin-i Râzi yetiştiği coğrafyanın zorlu siyasî çekişmeleri nedeniyle doğduğu toprakları terk ederek Hicaz, Mısır, Şam, Irak gibi birçok bölgeyi dolaşmış, ömrünün sonuna kadar yolculuk yapmaya devam etmiştir. Eş'ari anlayışa sahip olan Necmeddun-i Râzi, birçok eser telif etmiştir. Bunlardan biri olan ve *Risâletu't-Tayr* olarak da bilinen *Risâletu't-Tuyûr* 1193 yılında kaleme alınmış, tezimize konu olan diğer kuş risaleleri gibi alegorik bir dil ile yazılmasına rağmen içerik olarak müellifin Rey şehrinde yaşadığı zulmü konu almıştır. Bilinen tek nüshası İstanbul Köprülü Kütüphanesi nr. 1589/11'de kayıtlı bir mecmua içinde 232a-235b varakları arasında bulunmaktadır.[336]

Ebu'r-Recâ-yı Çâçî: Mâverâünnehr bölgesinde yaşadığı bilinen Ebu'r-Recâ-yı Çâçî kuşların Sîmurg'a olan yolculuklarını konu eden Ravzatü'l-Ferîkayn adlı bir eser kaleme almıştır. Bu risalede sıcak iklimde yaşayan ve soğuk iklimde yaşayan kuşlar bir araya gelip Sîmurg'u aramak üzere yola çıkarlar fakat diğer risalelerden farklı olarak amaçlarına ulaşamadan hepsi can verirler.[337]

Sühreverdî: Tam adı Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî olan filozofumuz, 1153 ya da 1154 tarihinde İran'ın Sühreverd

---

[336]Derya Örs, "**Necmeddûn-i Râzî : Hayatı ve Eserleri"**, http://www.doguedebiyati.com/nusha/06/002-Derya-Necmuddin.doc , 28.04.2016, s.22-23-25-26, Mehmet Okuyan, "**Necmeddîn-i Dâye**", TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXXII, İstanbul, 2006, s.496-497.

[337] Ebü'r-Reca Müemmel b. Mesrur b. Ebi Sehl b. Me'mun Şaşi, **Ravzatü'l-Ferikayn**, Danişgah-ı Tehran, Tehran, 1979, s.335, Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr**, s.20.

kasabasında dünyaya gelmiştir. Sühreverdî, formel eğitimini Merağa ve İsfahan'da tamamladıktan sonra İran'a seyahat ederek, çeşitli sûfî şeyhlerinin yanında manevi eğitimine devam etmiştir. İsfahan'daki eğitimi sırasında İbn-i Sînâ geleneğini benimsediği anlaşılan Sühreverdî Anadolu'ya da seyahatlerde bulunmuş, el-*Evlâhu'l-İmadiyye* adlı eserini Diyarbakır dolaylarında tanıştığı Artuklu Devleti'nden Harput Emirî İmâüddin Ebû Bekir b. Karaarslan Davud b. Artuk'a ithaf etmiştir. Anadolu'da tanıştığı ve Sühreverdî'nin hayatında önemli bir yeri olan başka bir şahsiyet de Selâhaddin Eyyubî'nin oğlu olan Melik Zâhir'dir. Halep'te tanışan Sühreverdî ve Melik Zâhir'in dostluğu zamanla ilerlemiş, bir süre sonra Melik Zâhir kendisine sarayda yaşamayı teklif etmiştir. Melik Zâhir'in bir ilim insanı olarak Sühreverdî'ye verdiği değer gün geçtikçe ulemanın bir kısmını rahatsız etmeye başlamış, İslam düşüncesine zarar verdiği gerekçesiyle öldürülmesini talep etmişlerdir. Melik Zâhir bu teklifi reddetmesine rağmen arzusundan vazgeçmeyen dini liderler, onu ikna etmeyi başaramayınca aynı taleple Selâhaddin Eyyubî'ye giderek Sühreverdî'nin öldürülmesi için ferman çıkartmayı başarmışlardır. Öldürüldüğünde henüz 38 yaşında olduğu tahmin edilen filozofun nasıl öldürüldüğü ile ilgili görüş birliği olmamakla birlikte, yaygın olarak kabul edilen ölünceye kadar aç bırakıldığı kanaatidir. Bununla birlikte sicimle boğulduğu, kılıçla öldürüldüğü, kaleden atılarak öldürüldüğü ve cesedinin yakıldığı şeklinde rivayetler de bulunmaktadır.[338]

Kısacık ömrüne çok sayıda eser sığdırmayı başaran Sühreverdî, telifleri Latince'ye tercüme edilmediği için Batı dünyasında yeterince tanınmamıştır. Bu gün eserleri hakkında sahip olduğumuz bilginin çoğu çeşitli tarih ve biyografi kitaplarına dayanmaktadır.[339] Yaklaşık yüz iki adet eseri tespit edilmiş olan Sühreverdî, İbn-i Sînâ'nın *Risaletu't-Tayr* eserini de Farsçaya tercüme etmiştir.[340] *Safir-i Simurg* adlı eserinin girişinde Kaf Dağına gitmek üzere yola çıkan Hüdhüd'ün bir süre sonra

---

[338] S.Hüseyin Nasr, v.d., **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s.269-270, İlhan Kutluer, "**Sühreverdî Maktul**" , TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXXVIII, İstanbul, 2010, s.36-40.
[339] A.g.e., s.270.
[340] Ahmet Kamil Cihan, "**Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri**", http://sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_11/sayi_11_11_Cihan.pdf, s.6-10.

Sîmurg'a dönüştüğünden, bazı hastalıklara şifa olduğundan, tüylerinin koruyucu özelliklerinden ve bazı ilimlerin onun ıslığıyla elde edildiğinden bahsetmiştir.[341] Farsça kaleme aldığı birçok risalesinde ilahî yolculuğu sembolik bir dille anlatan Sühreverdî'nin, seyr-u sulûk çizgisinde yazdığı en önemli eserleri şunlardır: *Risale fi'l-Mirac, Risale fi Hâlât el-Tufûliyye, Rûzi ba Cemâ'at-i Süfiyan, Avâz-ı Per-i Cebra'il, Akl-ı Surh, Lugat-ı Mûran, Risale fi Hakikat el-Işk.*[342]

Şemsî: Yavuz Sultan Selim döneminde yaşadığı bilinen ve Derviş Şemseddin olarak da anılan Şemsî, bazı kaynaklarda İranlı bazılarında ise Seferihisarlı bir şair olarak geçmektedir. Kuşları sembol olarak kullandığı alegorik eseri *Deh Murg*'u 1513 yılında telif ederek Yavuz Sultan Selim'e sunmuştur. İnsanları doğru yola sevk etmek için bazı nasihatlerin bulunduğu eserde, seyr-u sulûk içeriği bulunmamaktadır.[343]

---

[341] Şehabeddin Sühreverdî, **Safir-e Sîmorgh**, www.maarefat.com, 28.04.2016, s.2-3-4, Feridüddin Attâr, **Mantıku't-Tayr,** s.21.
[342]S. .Hüseyin Nasr, v.d., **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri,** s.287-288, Mehdi Emin Râzevî, **Suhreverdî ve Mekteb-e Ishrak**, Neshr-i Merkez, Tahran, 1958,s.19.
[343] Mahmut Kaplan, "**Deh Murg'un İmlasına Dair**", http://www.turkishstudies.net/Makaleler/858597515_21kaplanmahmut.pdf, 29.04.2016, s. 2-3, Hasan Aksoy, **Kuşların Münazarası Deh Murg**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 2-3-4.

SONUÇ

İbn-i Sînâ'nın kuş risalesi bağlamında Fars edebiyatında yazılmış kuş risalelerini incelemeye çalıştığımız tezimizde, risaleye konu olan kuş figürünün söz konusu risalenin yazılma tarihinden çok daha önce de farklı kültürlerin mitolojik hikâyelerinde yer aldığını gördük. Bu hikâyelerde farklı isimlerle anılıyor olsalar da sahip olduğu sıfatlar bakımından değerlendirildiğinde Fars mitolojisinde "Simurg" olarak tanıdığımız kuşun, farklı mitlerde değişik isimlerle anılan diğer mitolojik kuşlarla aynı figür olabileceği ihtimali akıllara gelmektedir. Özellikle ilgili başlıkta değindiğimiz "Bennu" figürü, antik Mısır medeniyetinde üç büyük tanrıyı temsil etmesi yönüyle, kuş risalelerinde gördüğümüz "Ulaşılmaya çalışılan padişah-Mutlak Varlık" teşbihlerine ilham kaynağı olmuş gibi gözükmektedir. Arap, Fars, Hint ve Yunan mitolojilerinde "Tanrı-Mitolojik Kuş" bağlantısı açık bir şekilde ifade edilmese de bahsedilen mitlerde geçen kuşların sahip olduğu ilahi sıfatlar bu ilişkiyi kurmaya imkân sağlamaktadır.

Mitolojik hikâyelerde ilk örneklerini gördüğümüz ilahî kuşun, tezimiz bağlamında ikinci durağı felsefî düşünce gibi durmaktadır. Nitekim İbn-i Sînâ da risalesinde aynı mitolojik figürü kullanmış, fakat kaleme aldığı risale ile mitolojik hikâyelerde karşılaştığımız anlatılardan tamamen farklı bir yapıt ortaya çıkarmıştır. Filozofumuz bu risalesinde metafizik ve felsefi bakış açısını sembolik bir dil ile ifade ederek kendisinden sonra da kullanılacak bir hikâye örgüsü oluşturmuştur. Öyle ki düşünsel anlamda kendisinden tamamen ayrılan, hatta onu tenkit eden Gazzâlî dahi, filozofumuzun oluşturduğu hikâye örgüsü ile düşüncelerini ifade etmekten çekinmemiştir. Gazzâlî'den sonra Feridüddin Attâr da aynı yolu takip etmiş, yazdığı *Mantıku't-Tayr* eseriyle kuş risalesi formunu edebî açıdan çıkabileceği en yüksek noktaya taşımıştır.

İbn-i Sînâ yazdığı risalede insanın hakikate ulaşma serüvenini kendi ontoloji anlayışı ile temellendirerek bir grup kuşun, kuşların padişahına ulaşması imgesiyle hikâyeleştirmiştir. Filozofa göre hakikate ulaşmak insanı yetkinleştirir ve nihayetinde uhrevî mutluluğa ulaştırır. İbn-i Sînâ bu yetkinleşme sürecinde ilimleri basamak olarak kullanırken, akılcı bir yaklaşımla hakikate ulaşma serüvenini açıklama

gayretindedir. Bunu risalesinde insanın serüvenini yaratılışından - filozofumuzun kullandığı sembolik dil ile ifade edecek olursak gökyüzünde özgürce uçtuğu zamanlardan- başlatarak, yeryüzünde avcıların tuzaklarına düştüğü, bir anlamda günlük hayatın meşgalelerine daldığı ve hakikatini unuttuğu zamana kadar getirmiş, buradan yine ait olduğu yere, hakikatine dönmesiyle hikâye etmiştir.

Gazzâlî bu alegorik eseri yeniden yorumladığında, İbn-i Sînâ'nın akılcı yöntemi yerine sezgiye dayalı kendi yöntemini getirmiştir. Böylece hikâyeyi, karakterleri ve olay örgüsüyle aynen korumuş, fakat aklın metafizik konularda yetersiz olduğu düşüncesini İbn-i Sînâ'daki "yol gösteren kuşlar" karakterini kullanmayarak ifade etmiştir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi İbn-i Sînâ, insana hakikat yolculuğunda *faal akl*ın eşlik ettiği görüşündedir. Bu görüşü, hikâyesindeki "yol gösteren kuşlar" ifadesiyle açığa çıkartmaktadır.

Feridüddin Attâr tıpkı Gazzâlî gibi aklın irfan sahibi olma ve Allah'ı kavrama noktasında yetersiz olduğu kanaatine sahip olsa da, *Mantıku't-Tayr* eserinde yol gösteren kuş figürüne yer vermiştir. Fakat bu kuş ile kastedilen tasavvuf geleneğinde insanı irşad eden mürşid-i kâmildir. Bu eserle ilgili vurgulamamız gereken bir diğer nokta, yolculuğu yapan kuşların ulaştığı son makamın bir aynadan ibaret olmasıdır. Yani hakikat arayışındaki insanın hakikat mertebesine ulaştığında karşılaştığı şey yine kendisi olmaktadır. İbn-i Sînâ'da ise yolculuğa çıkan kişinin bizatihi kendisi bir takım eğitimlerden geçerek kendini ayna haline getirmektedir.

Buraya kadar bahsettiğimiz eserlerin düşünsel arka planı ile ilgili göze çarpan husus, farklı yöntemler tercih edilmesine rağmen hedeflerin aynı olmasıdır. Bunu İbn-i Sînâ kullandığı felsefî terminoloji ile farklı bir şekilde ifade etmiş, ondan sonra gelen Gazzâlî ve Feriddüddin Attâr ise tasavvuf düşüncesinin terminolojisini kullanarak ifade etmişlerdir. Böylece bir sistem filozofu olan İbn-i Sînâ'nın akılcı bir yaklaşımla açtığı yolu, Gazzâlî ve Feridüddin Attâr kendi anlayışları ekseninde şekillendirerek, özgün eserler ortaya çıkarmışlardır.

İbn-i Sînâ, akıl sahibi olan her insanın, kapasitesi ölçüsünde kendini kemâle erdirmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim insan içinde bulunduğu dünya ile

sınırlı bir varlık değildir. İnsanın yeryüzündeki serüveni çevresini oluşturan maddesel dünyada başlamadığı gibi, burada sona ermez. Zamansal olarak önce yüce âlemlerde bulunan ruhun varlığı söz konusudur. Bu ruh, ait olduğu yerden beden vasıtasıyla ayrılır. İçine girdiği bedenle yeryüzünde bir süre vakit geçirdikten sonra, beden işlevini bitirir ve ruh ait olduğu yere geri döner.[344] Bu kısa süre içerisinde insanın geldiği yeri unutmaması ve kendini maddesel bedeninden ibaret bir varlık olarak görmemesi, kendini kemâle erdirmesi noktasında önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu gerçeğin farkına varan insan, varlığın hakikatini aramaya başlar. İbn-i Sînâ bu arayışta bilimleri basamak olarak kullanmıştır. Böylece kendi hakkında ontolojik ve epistemolojik bir araştırmaya giren insan nihayetinde kendini yetkinleştirecek ve mutlak varlıkla buluşacaktır.

Filozofumuz kısaca açıklamaya çalıştığımız bu felsefî arka planı, *Risaletu't-Tayr* adını verdiği eseriyle edebiyat alanına sunmuş, böylece az önce değindiğimiz hususlarla ilgili kendisi ile aynı fikirde olmayan isimlere de bir ifade alanı vermiştir. Nitekim Gazzâlî ve Feridüddin Attâr, filozofumuzla aynı hikâye örgüsünü kullanarak kendi anlayışları nispetinde yeni eserler ortaya çıkarmışlardır. Bu eserlerin düşünsel arka planı ise vahdet-i vücud anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre varlık birdir ve hakikatte var olan sadece Allah'ın varlığıdır. Buna göre seyr-u sülûk tecrübesi ile insan beşerî varlığından soyutlanır ve varlığın hakikatini idrak eder.[345]

Bu üç eserde insanın yetkinleşmesi ve hakikatine dönmesi gerektiği teması hâkimken sosyal, siyasî ya da ahlakî problemleri dile getirmek amacıyla yazılmış kuş risaleleri de vardır. Bu eserler muhtevası itibariyle *Risaletu't-Tayr* eseri çizgisinde olmadığı için çalışmamızın sonunda kısaca değinilmiştir.

Fars edebiyatı sınırlarında yazılan kuş risalelerini, ilham aldıkları İbn-i Sînâ'ya ait kuş risalesi bağlamında değerlendirmenin, bu alanda yapılan araştırmalara yeni bir katkı sağlayacağı düşünülmüş, böylece söz konusu eserlerin

---

[344] İbn Sînâ vd., Felsefe ve Ölüm Ötesi, (Ed.: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s.58-66.
[345] Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. XLII, İstanbul, 2012, s.431.

zâhirî yapısına ek olarak batınî yapısına da dikkat çekilmiştir. İnsan-bilgi-tanrı gibi anlaşılması için derin tefekkürlere ihtiyaç duyulan kavramları risalesinde basitçe bağlar kurarak gösteren İbn-i Sînâ, bu kavramların edebiyat alanındaki ifadesine güzel bir örnek teşkil etmiş, böylece bu temayla yazılan diğer kuş risalelerine de kapı aralamıştır. Yaklaşık bin yıl önce yazılan bu eserler, sahip olduğu mana içselleştirildiği takdirde, modern insanının sahip olduğu buhranları ortadan kaldıracak güçtedir. Bu yönüyle her zaman önemini koruyacağını düşündüğümüz söz konusu eserler iki parantez içinde yaşayan insanoğluna geçmişte olduğu gibi gelecekte de bir farkındalık kazandırmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Adıvar, Abdülhak Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Afîfî, Ebu'l-alâ. *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat.* İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Aksoy, Hasan. *Kuşların Münazarası Deh Murg.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

Alper, Ömer Mahir. *İbn-i Sina.* İstanbul: 2008, 2008.

And, Metin. *Minyatürlerle Osmanlı İslam Mitologyası.* İstanbul: Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, 1998.

Attâr, Ferîdüddîn. *Esrârnâme.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Attâr, Feridüddîn. *Evliya Tezkireleri.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Attar, Feridüddin. *Mantıku't-Tayr.* İstanbul: Kaknus Yayınları, 2006.

Attar, Ferîdüddîn. *Pendnâme.* İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012.

Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l Evliya.* Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar Semerkand Tarihi.* İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Aydınlı, Yaşar. *Gazâlî:Muhafazakar ve Modern.* Bursa: Arasta Yayınları, 2002.

Aynî, Mehmed Ali. *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Azamat, Nihat. «"Melekût".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XXIX*, 2004: 47-48.

Baldock, John. *Sufizm-Gizli Öğretisi.* İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2006.

Bayladı, Derman. *Tanrıların Öyküsü.* İstanbul: Say Yayınları, 1995.

Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük.* Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2003.

Bıçak, Ayhan. *Tarih Düşüncesinin Oluşumu I.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

Brewster, Paul G. «Some Parallels Between the "Fêng-Shên-Yên-l" and the "Shahnameh" and the Possible Influence of the Former Upon the Persian Epic.» http://www.jstor.org/stable/1177540 (05 09, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Broek, Roelof Van Den. *The Myth Of The Phoenix-According To Classical and Early Christian Traditions.* Leiden: E.J. Brill, 1972.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* İstanbul: Rehber Yayınları, 1997.

Cihan, Ahmet Kamil. «"Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri".» 27 Nisan 2016. http://sbedergi.erciyes.edu.tr/sayi_11/sayi_11_11_Cihan.pdf (Nisan 27, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Curtis, Vesta Sarkhosh. *The Legendary Past-Persian Myths.* Austin: University of Texas, 1993.

Çağrıcı, Mustafa. «"Gazzâlî".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XIII*, 1996: 489-505.

Demirkent, Işın. «"Haçlılar".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 1996: 525-546.

Demirli, Ekrem. «"Vahdet-i Vücûd".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. XLII*, 2012: 431-435.

Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat.* Ankara: Aydın Kitabevi, 1995.

Duman, Abdullah. *Nerşahînin Târih-u Buhârâsı.* İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.

Ebu'l-alâ, Afîfî (çev:Ekrem Demirli, Abdullah Kartal). *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat.* İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

El-Hakîm, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

—. *İmgeler Simgeler.* Ankara: Gece Yayınları, 1992.

—. *Mitlerin Özellikleri.* İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.

Erdem, Engin. «Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.» *"İbn Sînâ Metafizik Delili".* 16 10 2011. dergiler.ankara.edu.tr./dergiler/37/1581/17136.pdf (10 16, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Erdem, Sargon. «"Anka".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.III*, 1991: 198-200.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Firdevsî, ve Necati (çev.) Lugal. *Şehnâme.* İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1992.

Frye, Richard N. *Bukhara-The Medieval Achevement.* California: 1997, 1997.

Gandhi, Maneka, ve Yasmin Singh. *Library Genesis.* 23 Haziran 2015. http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=616F9525C983FE057931798068E0961D (Haziran 23, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Gardin, N., ve R. Olorenshaw. *Larousse Semboller Sözlüğü.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

Gazâlî. *Arayışlar Kitabı.* İstanbul: İlke Yayınları, 2009.

Gazali, İmam. *el-Munkizü Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler.* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.

—. *Hakikat Arayışı-el-Munkizü Mine'd Dalâl.* Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Gazzâlî, İmam. *"Kuş Risalesi".* 29 Mart 2016. http://www.yuzaki.com/content/view/2499/9/ (Mart 29, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Ghazâli, Ahmad, ve Nasrollah edt: Pourjavady. *Spirituel Flight.* Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976.

Gonda, Jan. «Library Genesis.» *Library Genesis.* 20 Haziran 2015. http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=9C8078D154CEE1BFB9B4D70971694896 (Haziran 20, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Gray, Basil. *Persian Miniature from Ancient Manuscripts.* Milano, 1962.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü.* İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997.

Gutas, Dimitri. *İbn-i Sina'nın Mirası.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Hançerlioğlu, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984.

Harman, Ömer Faruk, ve Cemal Kurnaz. «"Hüdhüd".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XVIII*, 1998: 461-462.

Hart, George. «The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses .» *Library Genesis.* 30 Haziran 2015. http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=AFD2C08FF02A56E1AEC0D77B81C71B9C (Haziran 30, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Hathiram, Ervard Marzban. «A Not So Brief History of Time and the Earth.» *Traditional Zoroastrianism: Tenets of the Religion.* 13 Mayıs 2015. tenets.zoroastrianism.com/BriefHistoryoftheEarth33.pdf (Mayıs 13, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Kaplan, Mahmut. «"Deh Murg'un İmlasına Dair".» *Turkish Studies.* 29 Nisan 2016. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/858597515_21kaplanmahmut.pdf (Nisan 29, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Karadaş, Cağfer. *Gazzâlî.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Karlıağa, Bekir. «"Gazzâlî".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XIII*, 1996: 518-530.

Kâşâni, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kaya, Cüneyt. *İslam Felsefesi-Tarih ve Problemler.* İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü.* Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

Kayyum, Abdül. *İmam Gazzâlî'nin Mektupları.* İstanbul: İnkilap Yayınları, 2002.

Kılıç, Mahmud Erol. «"Şems'in Aklı".» Yazan Türkkad Tasavvuf Serisi Konferansları, 430. İstanbul: Nefes Yayınları, 1997.

—. *Tasavvufa Giriş.* İstanbul: Sufi Kitap, 2014.

Kırkkılıç, Ahmet. *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf.* İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.

Knappert, Jan. *An Encyclopedia of myth and legend-Indian Mythology.* London: Diamond Books, 1995.

Kutluer, İlhan. «"Metafizik".» *İslam Ansiklopedisi C.XXIX* (İslam Ansiklopedisi), 2004: 399.

Kutluer, İlhan. «"Sühreverdî Maktul".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XXXVIII*, 2010: 36-40.

—. *Gazzâlî Konuşmaları.* İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

—. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Küçük, Serhat. *XVI. Yüzyıla Ait Bir Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi.* İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

Landolt, Hermann. *Attar And The Persian Sufi Tradition.* London: I.B. Tauris Publishers, 2006.

Levi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam.* İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.

Mâhânî, Tâlâyî. «"Âsûlcuyâ ve Berhî Felâsefe-i Muselmân".» *Metafizik Mecelle-i İlmî-Pejuheşî*, 2013: 121.

Malinowski, Broinslaw. *Büyü Bilim ve Din.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.

Mc Gınnıs, Jon. *Medieval Thinkers Avicenna.* New York: Oxford University Press, 2010.

Merçil, Erdoğan. «"Büveyhîler".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. VI*, 1992: 496-500.

Mevlânâ, ve Mevlânâ (Ed:Adnan Karaismailoğlu). *Mesnevi.* Ankara: Yenişafak Kültür Armağanı, 2004.

Nakşibendî, Mehmed Murad. *Pendnâme-i Attâr Şerhi.* İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

—. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Nefisi, Said. *Costucû der Aĥvâl ü Âsâr-ı Ferîdüddîn-i Attâr-ı Nîşâbûrî.* Tahran: Çâphâne-i İkbâl, 1941.

Nûmânî, Mevlânâ Şiblî. *Gazâlî.* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.

Nurbaksh, Javad. *Sufi Symbolism Volume IV.* London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1984.

Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn-Sînâ.* İstanbul: Araştırma Yayınları, 2003.

Okuyan, Mehmet. «"Necmeddîn-i Dâye".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. XXXII*, 2006: 496-497.

Onaran, Alim Şerif (çev.). *Binbir Gece Masalları.* İstanbul: Afa Yayınları, 1993.

Orman, Sabri. *Gazâlî.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

—. *Gazâlî-Biyografisi-Hakikat Araştırması-Felsefe Eleştirisi-İhya Hareketi-Etkisi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Örs, Derya. «"Necmeddûn-i Râzî:Hayatı ve Eserleri".» *Doğu Edebiyatı.* 28 Nisan 2016. http://www.doguedebiyati.com/nusha/06/002-Derya-Necmuddin.doc (Nisan 28, 2016 tarihinde erişilmiştir).

—. *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler:İbn Sina-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm i Razi.* İstanbul: İnsan Yayınları , 1997.

Öz, Mustafa. «"Haşîşiyye".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XVI*, 1997: 418-419.

Özdemir, Mehmet. «"Endülüs".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.XI*, 1995: 211-225.

Özköse, Kadir. *Tasavvuf-El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Ramen, Fred. «Library Genesis.» *Library Genesis.* 21 Haziran 2015. http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0CA858B64A9AD2C69924829C678D24AD (Haziran 21, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Râzevî, Mehdi Emin. *Suhreverdî ve Mekteb-e Ishrak.* Tahran: Neshr-i Merkez, 1958.

Râzî, Fahreddîn (çev: Ömer Türker). *Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları.* İstanbul: Hayy Kitap, 2010.

Ritter, Helmu. *The Ocean Of The Soul.* Boston: Brill Leiden, 2003.

Ross, W. D. *Aristoteles Hayatı ve Eserleri-Mantık-Doğa Felsefesi-Biyoloji-Psikoloji-Metafizik-Etik-Politika-Retorik ve Poetika.* İzmir: Ege Üniversitesi, 1994.

Sallabi, Ali Muhammed. *İlk Devir Zühd Önderleri-İmam Gazâli.* İstanbul: Ravza Yayınları, 2011.

Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları.* İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.

Sevgi, H.Ahmet. «"Mantıku't-Tayr".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. XXVIII*, 2003: 29-30.

Sina, İbn-i (çev: Derya Örs, v.d.). *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Sina, İbn-i. *İşaretler ve Tembihler.* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Sina, İbn-i, ve (çev: Kübra Şenel). *en-Necât.* İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Sina, İbn-i, ve M. Hayri Kırbaşoğlu) (çev: Alparslan Açıkgenç. *Risaleler.* Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Störig, Hans Joachim. *İlkçağ Felsefesi-Hint Çin Yunan.* İstanbul: Yol Yayınları, 1993.

Subhan, John A. *Sufism Its Saints And Shrines.* New York: Samuel Weiser Inc., 1970.

Sühreverdî, Şehabeddin. «Safir-e Sîmorgh.» *Maarefat.* 28 Nisan 2016. www.maarefat.com (Nisan 28, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Şahinoğlu, M.Nazif. «"Attâr,Ferîdüddîn".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.IV*, 1991: İstanbul.

Şaşi, Ebü'r-Reca Müemmel b.Mesrur b. Ebi Sehl b. Me'mun. *Ravzatü'l-Ferikayn.* Tehran: Danişgah-ı Tehran, 1979.

Şeratî, Ali. *Tarih-i Tekâmül-ü Felsefe.* Tahran: İntişarat-ı Çapheş, 1971.

Şeşen, Ramazan. «"Buhara".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. VI*, 1992: 363-367.

Şirazî, Hafız-ı (çev: Abdülbaki Gölpınarlı). *Hafız Divanı.* İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1992.

Takî, Şukufe. *Do Bal-e Hıred.* Tahran: Nashr-e Merkez, 2008.

Tığlı, Asiye. *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn'i-Sina Doğunun Sönmeyen Yıldızı.* İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Tosun, Necdet. «Tasavvuf Kültüründe Kuş.» *Altınoluk.* 19 08 2015. http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d338s051m1 (08 19, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Tökel, Dursun Ali. «"Edebiyat Mitolojinin Mitoloji Edebiyatın Neresinde?".» *Bizim Külliye*, 2012: 23-29.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986.

Ulfig, Alexander. *Lexikon-Der Philosophischen Begriffe.* Wiesbaden: Fouirer Verlag, 1999.

Uludağ, Süleyman. «"Akabe".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. II*, 1989: 209.

Uludağ, Süleyman. «"Anka (Tasavvuf)".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi C. III*, 1991: 200-201.

—. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

—. *Tasavvufun Dili III.* İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007.

Ulutan, Burhan. *İbn Sinâ Felsefesi.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.

Usta, Aydın. *Şamanizm'den Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni.* İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.

Uysal, Enver. *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları.* Bursa: Emin Yayınları, 2008.

—. *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn-i Sina Felsefesi.* Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri.* İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.

Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın-Gazâlî Hakkında Bir Araştırma.* Samsun: Etüt Yayınları, 2003.

Wilkinson, Richard H. «The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt.» *Library Genesis.* 30 Haziran 2015. http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=88E8F836284208533B633C3966368EB3 (Haziran 30, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Yarshater, Ehsan, ve J.T.P. de Bruijn. *General Introduction to Persian Literature.* I.B.Tauris, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki, ve Zeki Ünal. «"Cebrail".» *T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. VII*, 1993: 202-204.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

—. *İran Mitolojisi.* İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.

Yılmaz, Hasan Kamil. «"Tasavvufta Varlık".» *Sufizm ve İnsan.* 29 02 2000. http://sufizmveinsan.com/konuk/varlik.html (11 04, 2015 tarihinde erişilmiştir).

Zerrinkub, Hüseyin. *Medreseden Kaçış.* İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

EKLER

Kuşların Öyküsü

Risâletu't-Tayr

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla… Kardeşlerim içinde bana kulak verecek, bazı dertlerimi kendisine anlatabileceğim, kardeşliğini benimle paylaşarak bu dertlerimi azaltabilecek hiç kimse yok mu? Hiç kimsenin dostluğu onu karanlıklara karışmaktan korumadıkça saf hale gelmez. Böyle halis bir dostu nereden bulayım? Bu zamanda dostluklar hep ticarete benzedi. İnsanlar, bir ihtiyaç ortaya çıkarsa dostluğa sarılıyor, ama buna ihtiyaçları kalmadığında artık o dostluğu gözetmeyi bir yana bırakıveriyorlar. Ancak bazı dostların kardeşliğine gelince… Bunlar arasındaki bağ ilahî bir yakınlıktan doğar, ülfetleri ulvî bir komşuluktan gelir. Gözleriyle birbirlerinin ta gönüllerine bakarlar, şüphe ve vehim paslarını gönül aynasının sırrından silerler. Bu topluluğu ancak Hakk'a çağıran bir çağrıcı bir araya getirip toplayabilir, toplandıkları zamansa bu vasiyeti kabul ederler.

Ey hakikat erleri! Kendinizi hazırlayın. Kardeşleriniz için gönlünüzün üzerindeki perdeyi çekip kaldırın da perdesiz, örtüsüz birbirinizin içindeki sırları bilin, birbirinizin kemale ermesine sebep olun.

Ey hakikat erleri! Kendinizi hazırlayın. İçlerinizi açığa vurun. Nitekim kirpiler de içlerini (batın) dışa vurup (zahir) gizlerler. Allah'a and olsun ki sizin de içiniz dışarıda, dışınız ise örtülü ve gizlidir.

Ey hakikat erleri! Yılanın kabuğundan çıktığı gibi siz de kabuğunuzdan çıkın. Ayak seslerini kimseciklerin işitmediği solucan gibi yürüyün. Benzeyişte akrebe benzeyin, çünkü sizin esenliğiniz hep arkanızı sağlama almanızdır. Zaten şeytan da insana ancak arkasından sokulur. Hoşça yaşamak için (hayatın) zehrini için, diri kalmak için ölümü sevin. Belli bir yuva tutmadan hep uçun. Çünkü kuşları hep yuvalarında avlarlar. Uçacak kanadınız yoksa hiç değilse yer değiştirmek için yerlerde sürünün.

Deve kuşu gibi kızgın taşları yutun, yılan gibi katı kemikleri atın boğazınıza, semender gibi ateşin ortasında durun da yarın ateşin kötülüğü dokunmasın size. Gündüzleri ortaya çıkmayan yarasa gibi olun. Zaten yarasa, düşmanların elinden amanda olan en iyi kuştur.

Ey hakikat erleri! İnsanların en ahmağı yarına tamah eden, en tembeli de kendini kemale erdirmekten geri durup aciz kalandır.

Ey hakikat erleri! Melekten hiçbir kötülük sadır olmasa, hayvan çirkin bir iş işlemese hiç şaşılmaz buna. Meleğin kötülük işleyecek bir aleti yok çünkü; hayvanın da akıl silahı. Asıl şaşılması gereken, şehvetin fermanına tâbi olan, şehvet arzusuyla kayda düşen ya da kendini şehvetle zelil kılan insanın işidir. Oysa aklın nuru ve yüce Allah'ın izzetiyle, şehvet kendisine galebe çaldığında ona karşı direnen insan melekten de üstün, şehvete boyun eğen ise hayvandan da aşağıdır. Şimdi kıssamıza geçelim de şu derdimizi bir anlatalım:

Ey hakikat erleri! Biliniz ki bir bölük avcı kırlara çıkıp tuzaklar kurdular, yemlerini saçıp türlü faklar, kapanlar hazırlayarak çalıların ardında pusuya yattılar. Ben de bir kuş sürüsüyle birlikte geliyordum. Avcılar bizi görür görmez tatlı tatlı ıslık nağmeleri çalmaya başladılar. Bir vehime düşürdüler bizi. Aşağıya bakınca, tertemiz, çok hoş bir yer gördük; etraf pırıl pırıl yeşillikti, pek çok yemler vardı aşağıda. Yolumuzun üstünde hiçbir şüphe bulunmuyordu, hiçbir töhmet bizi bu hedeften alıkoyamazdı. Yüzümüzü o tuzaklara çevirince nihayet tuzakların tam ortasına düştük. Bir de baktık ki tuzak halkaları boğazımıza geçmiş, ayağımıza telden zincirler dolanmış bile. Gizlerimizde tıpkı korkuluklardan duyduğumuz korku vardı. Bu beladan kurtuluruz ümidiyle hepimiz çırpındıksa da nafile…

Biz zıpladıkça zincirler daha bir sıkılaşıyordu. Neden sonra gönlümüzü helak oluşa teslim ederek başımıza gelen bu belaya rıza gösterdik. Her birimiz kendi derdimizle meşguldük, kimse kimseyi umursamıyordu bile. Nasıl bir hileyle buradan kurtulabiliriz diye bir çıkar yol aramaya koyulduk.

Bir süre böylece kaldıktan sonra kafese alışmaya başladık. İlk ilkemizi unutmuştuk çoktan. Ayağımızdaki zincirlere rağmen sakinleşip kafesin darlığına razı

olduk. Neden sonra bir gün, bu zincirlerin arasından dışarıya doğru bakınca, arkadaşlarımdan bir kısmının başlarını ve kanatlarını kafesten dışarı çıkarmış uçmaya çalıştıklarını gördüm. Her birinin ayağında o kapanların ve tuzakların bir kısmı takılıydı. Zincirler onların uçmalarını engelliyordu. Ama onlar bu bağlara ve zincirlere razı olmuşlardı. Bunları görünce, havadaki ilk hâlim ve esenliğim geldi aklıma. Onunla dostluğum, onunla ülfet edişimi yad edince içim karardı. Neredeyse kederimden ölecektim. Onları görmek düşüncesiyle canımın bedenimden ayrılmasını arzuladım. Onlara seslenerek yana yakıla: "Yanıma gelin, rahata erme konusunda bir çıkar yol bulmam için bana kılavuz olun" dedim. Ama onlar avcıların tuzağını hatırlayıp korktular, benden ürkerek derhal uzaklaştılar.

Eski dostluğumuza, muhabbetimize, üzerine hiç gölge düşmeyen arkadaşlığımıza yeminler ettim. O yeminlere rağmen gönüllerindeki şüphe kaybolmadı, bana muvafakat etmek için yüreklerinde cesaret ve güç bulamadılar. Bir kez daha eski sözleri hatırlattım, çaresizliğimi arz ettim. Yanıma gelerek nasıl kurtulduklarını, o zincir kalıntılarına rağmen nasıl rahat ettiklerini, hasılı hâllerini sordum soruşturdum. Kendilerinin uyguladığı hile yolunu uygulayarak bana yardım ettiler. Boynumu ve kanatlarımı tuzaktan kurtardım, onlar da kafesin kapısını açtılar.

Dışarı çıkar çıkmaz, "Şu ayağımdaki zincirleri çözün" dedim. "Bunu yapmaya gücümüz yetseydi önce kendi ayağımızdakileri çıkarırdık. Kendisi hasta olan tabipten hiç kimse ilaç isteyip derman aramaz." Ondan sonra uçmaya başladım. Bana: "Bizim önümüzde çok uzak, korkunç ve tehlikeli yollar var. Bu tehlikeler karşısında emniyet içinde değiliz. Buna benzer bir durumda fırsat bir kez daha elimizden çıkabilir. Yeniden önceki hâlimize düşebiliriz. O halde bu korkunç yerlerden bir defada geçebilmek için tam anlamıyla bir takım sıkıntılara katlanmamız gerekecek" dediler. Sonra doğruca yola koyulduk. Önümüzdeki iki yoldan birisini tuttuk. Karşımızda sulak, güzel bitki örtülü, yemyeşil bir vadi vardı. O tuzakları aşıncaya kadar uçmaya devam ettik. Avcıların çaldığı düdüklere hiç iltifat etmedik. Bir dağ başına vardık. Önümüzde, hiçbir gözün zirvelerine bile ulaşamadığı yüksek mi yüksek sekiz dağ belirdi. "Aşağıya inmek akıl kârı değil, sağ salim bu dağların ardına ulaşmaktan başka güvencemiz de yok. Her dağda bir bölük avcı canımıza

kasdetmek üzere beklemekte. Eğer onlarla meşgul olur, o nimetlerin güzelliğine ve o yerlerin letafetine aldanırsak geçite ulaşamayız" diye birbirimizle konuştuk. Sıkıntılara katlanarak altı dağı aştık, yedinci dağa ulaştık.

İçimizden bazıları "Şimdi dinlenme zamanı, uçmaya takatimiz kalmadı. Artık düşmanlardan ve avcılardan yeterince uzaktayız. Uzun bir mesafe katettik, bir saatlik bir mola bizi maksada eriştirir. Eğer daha fazla gidecek olursak helak olacağız. Öyleyse bir dağa konalım" dediler. Orada süslü bahçeler, güzel binalar, göz alıcı köşkler, meyveli ağaçlar, berrak akarsular gördük. Öyleki çevrenin güzelliği gözlerimizi kamaştırıyor, aklımızı başımızdan alıyordu. Benzerini işitmediğimiz kuş cıvıltıları ve daha önce koklamadığımız hoş kokular arasında orada bulunan meyvelerden yiyip sulardan içtik. Burada yorgunluğumuzu atacak kadar kaldıktan sonra "İhtiyattan daha güzel emniyet ve kuşkuculuktan daha sağlam kale yoktur, burada kalmak ömrümüzü zayi etmektir, düşmanlar ardımızdan geliyor ve bizden bir haber arıyorlar" diyerek "yola çıkma zamanıdır" diye birbirimize seslendik. Yüce başını göklere uzatmış olan sekizinci dağa doğru hareket ettik. Oraya yaklaşınca bir takım kuşların şarkı söylediklerini işittik. Onların güzelliğinden kanatlarımız gevşedi, neredeyse düşecektik. Renk renk yiyecekler gördük, türlü türlü nağmeler işittik. Gözlerimizi bir türlü üzerlerinden alamadığımız şekiller gördük. Hayretten gözlerimiz faltaşı gibi açıldı. Yere konduk. Bize lütuflar edip hiç kimsenin dilinin anlatmaya güç yetiremeyeceği nimetlerle bizi ağırladılar. O bölgenin valisi kendisiyle samimi olabilmemiz konusunda bizi cesaretlendirdi. Aramızda bir ferahlık oluştu. Onu sıkıntılarımız konusunda bilgilendirdik başımızdan geçenleri huzurunda anlatınca çok üzüldü. Bize: "Bu derdinize bütün kalbimle katılıyorum" dedi. Sonra sözüne devam ederek: "Bu dağın ardında Padişah hazretlerinin şehri bulunur. Huzuruna çıkan ve ona güvenen her mazlumun, uğradığı zulmü ve sıkıntıyı ancak o giderir. Onu ne kadar tarif edip anlatsam yanlış olur. Çünkü o, hakkında ne desem ondan da öte bir varlıktır" dedi. Onun bu sözlerini duyunca yüreğimize su serpildi. Onun işaretiyle Padişah'ın huzuruna doğru hareket ettik. Bu şehre gelip Padişah'ın huzuruna çıktık. Bizden önce gözcüsü gelişimizi ona haber vermişti. "Şehire gelenleri huzura alın" diye ferman çıktı. Genişliği görüş alanımızdan daha büyük bir alanda bir köşk gördük. Biraz daha ilerleyince bir perdeyi kaldırdılar. Önümüzde

daha geniş bir sahanlık belirdi. Burası öncekinden de genişti. Öyle ki buna bakarak önceki yeri küçücük bir yer zannettik.

Sonra bir odaya ulaştık. Odaya adım atar atmaz, uzaktan Padişah'ın cemalinin nuru belirdi. O nur gözleri kamaştırıyordu. Akıllarımızı yitirmiş, bayılıp kendimizden geçmiştik. Lütuf göstererek akıllarımızı geri bağışladı. Bizi konuşmamız için yüreklendirdi. O Padişah'ın huzurunda şikayetlerimizi ve sıkıntılarımızı bir bir anlattık, kıssamızı hikâye ettik. Padişah'ın huzurunda hizmette kalabilmek için ayağımızda kalan öteki zincirleri çözmesini diledik. Bize: "Ayağınızda bağlı olan zincirleri onları bağlayan açacaktır. Sizinle birlikte bir elçi göndereceğim. O, ayağınızı bağlayanlara zincirleri çözmelerini emredecek" dedi. Hacılar "Geri dönme vaktidir" diye birbirlerine seslendiler. Padişah'ın huzurundan ayrılarak geri döndük. Şu anda O'nun elçisiyle birlikte yola çıktık geliyoruz.

Bazı dostlarım, benden Padişah hazretlerinin sıfatlarını anlatmamı istediler. O'na ulaşamasak da O'nun sıfatlarının güzelliğini ve ihtişamını anlat dediler. Kısaca anlatmam gerekirse:

Biliniz ki, zihninizde hiçbir kirliliğin kendisine karışmadığı bir cemal (güzellik) ve hiçbir kusurun kendisine yol bulamadığı bir kemal (olgunluk) tasavvur ettiğinizde O'nu bulursunuz. Bütün kemaller gerçekte O'na aittir. O, bazen bütün bir yüz güzelliği bazen de bütün bir el açıklığı ve ihsandır. O'na hizmet eden ebedî saadete erişir. O'ndan yüz çeviren dünyada ve ahrette hüsrana uğrar. Nice dostlarım benim bu hikâyemi duyunca: "Öyle sanıyoruz ki sana ya periler eziyet ediyor ya da sen cinlerin hükmü altına girmişsin. Allah'a and olsun ki sen uçmadın, aklın uçtu senin. Avladıkları sen değildin, aklını avladılar senin" dediler.

İnsanın uçtuğu, kuşun konuştuğu ne zaman görülmüş? Belli ki senin mizacında safra artmış. Sen kafayı bozmuşsun biraz. Senin kavrulmuş kimyon yemen, sıcak havaya çıkman, başına berrak sular dökmen ve sürekli nilüfer koklaman lazım. Yemeyi azaltman, uyanık kalmaktan uzak durman ve az düşünmen gerek. Çünkü biz seni, bundan önce akıllı uslu bir adam bilirdik. Allah şahidimizdir ki senden ve senin başına gelen şeyden rahatsızız" dediler.

Onlar ne kadar çok söylediyse ben de bir o kadar az kabul ettim. Sözlerin en kötüsü, yitip giden ve etkisiz kalan sözdür. Benim dayanağım ve güvenim Allah'adır. Bu söylediğimden başka söze itimat eden cahildir. "Zulmedenlerin nasıl bir inkılapla yıkılacaklarını görmeleri pek yakındır."(26/Şuara,227)[346]

[346] İbn-i Sînâ, v.d., **İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler-Derleme**,(çev:Derya Örs, v.d.)İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.123-128.