

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE “KÂMİL TABİAT/TIBÂU’T-TÂMM” FİKRİ

İsmail Erdoğan *

“Hermes dedi ki; Bana nesnelere ilmini getiren manevî bir varlıkla karşılaştım. Ona “Sen kim-sin?” dediğimde: ‘Ben senin Kâmil Tabiat’ın dedi”.

Sühreverdî

Abstract

The Idea of The Perfect Nature in The Islamic Thought

In this study, we are going to research the term of The Perfect Nature that is used in Islamic philosophy, mysticism and esoteric concepts. The Nature Perfect is an archetype of human, his alter echo, his guarding, his spiritual teacher and the human beings is an adopted child for him. In addition, the term is going to compare with Active Intelligence (Fa'al Akıl) Holy Spirit, Veled-i Kalb, Refik-i A'lâ, Daimon and Adam Kadmon. The Ottoman thinkers wrote a lot of booklet on The Nature Perfect that is used a philosophic term by Ishraqi philosophers.

Key words: Nature Perfect, spiritual teacher, Daimon, Hermes, Active Intelligence, Veled-i Kalb, Refik-i A'lâ.

Giriş

İslâm düşüncesinin en önemli özelliklerinden birisi de aynı kavramları farklı terimlerle ifade etmedeki zenginliğidir. Kâmil Tabiat (et-Tibâu't-Tâmm) terimi de bunlardan birisidir. Zira aynı kavramın değişik ilmî disiplinler içerisinde zaman zaman Fa'al Akıl, Kutsal Ruh, Cebrail, Hakikat-ı Muhammediyye, Refik-i A'lâ ve Veled-i Kalb gibi terimlerle de ifade edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Aynı şekilde diğer din ve felsefelerdeki kavramların da İslâm düşüncesinde benzer terimlerle ifade edildiğine şahit olmaktadır. Mesela, Sokrates'in Daimonu, Zerdüştlüğün Deanâsı ve Kabala inancındaki Adam Kadmon gibi

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

kavramlar da İslâm düşüncesinde farklı terimlerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Ancak izahlarda birtakım farklılıkların bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmada, İslâm Düşüncesi'nde kullanılmakla birlikte üzerinde gerektiği kadar durulmadığını düşündüğümüz Kâmil Tabiat fikri incelenecektir. Çünkü bu fikri ifade eden Kâmil Tabiat terimi, hem İsrakî felsefede hem de bazı şîî düşünürler ile mutasavvıflar ve ezoterik bilimlerde kullanılan bir terimdir¹. Bu sebeple çalışmamızda, özellikle bu üç alanla ilgili görüşler ile Fahreddin Râzî, Sadeddin Taftazanî gibi kelamcı filozofların görüşlerine de yer verilecektir. Ayrıca Hermes, Sokrates ve Platon gibi Antik Yunan filozoflarının görüşleri ile Kabala inancındaki Adam Kadmon gibi fikirlerin yanı sıra Fa'al Akıl, Kutsal Ruh, Cebrâil, Hakikat-ı Muhammediyye, Refik-i A'lâ ve Veled-i Kalb gibi İslâm düşüncesine ait kavramlar arasında da bir karşılaştırma yapılacaktır. Yine bu çalışmada, Kâmil Tabiat ile ilgili görüşleri kabul etmeyen Aristoteles takipçisi (Meşşâî) filozofların görüşlerine yer verilmeyecektir. Ancak bu konudaki bazı iddialara yeri geldikçe değinilecektir.

İslâm Düşüncesi'nde "Tıbbâ'u't-Tâmm" veya "Tıbbâ'u't-Tâmmi'l-Hâlûme"² olarak adlandırılan ve hakkında müstakil eserler yazılan Kâmil Tabiat teriminin, Türkçe'ye nasıl çevrilebileceği hakkında da bir görüş birliği bulunmamaktadır. Çünkü bazı çevirilerde, bu terim "Tam Tabiat"³, "Gerçek Tabiat"⁴ ve

- 1 Belirttiğimiz bu ekollerden özellikle İsrâkîlik, tasavvuf ve ezoterik ilimler arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Aynı kavramın adı geçen ekollerde ortak olarak kullanılması da bunun bir göstergesidir.
- 2 Terimin ilk kelimesi olan Tıbbâ' Arapça'da tabiat, yaratılış, seciye, karakter, misal gibi anlamlara gelmektedir. Ancak Tıbbâ' kelimesi insan için kullanıldığı zaman, insanın kendisine göre yarattığı ilk örnek gibi anlamları da içine almaktadır (bk. Râgıb el-İsfehanî, *el-Müfredât, fi garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 539). Bu sebeple bizim üzerinde duracağımız anlam da, Tıbbâ' kelimesinin insanın ideal ilk örneği (prototipi) olarak kabul edilen anlamıdır. (Bk. Abdurrahman Bedevî, *el-İnsaniyye ve'l-vücûdiyye fi'l-fikri'l-Arabî*, Kahire 1947, s. 31.) Ayrıca Tıbbâ' kelimesi, içine konulan şeye, kendi biçimini veren kalıp ve kap gibi anlamlara da gelmektedir. Tâmm kelimesi ise, Türkçe'ye de geçmiş olup, eksik olmayan, tam ve parçaları mükemmel olan, kusursuz, tıpkı ve aynı gibi anlamlara gelmektedir. Ancak biz bu kelimeyi "tam" olarak değil de "Kâmil" olarak kullanmak istiyoruz. (*Türkçe Sözlük* (TDK), haz.: Komisyon, Ankara 1988, c. II, s. 1410.) Kâmil Tabiat ile ilgili bir başka kelime olan "hâlûme"nin ne anlama geldiğini tam olarak bilemiyoruz. Çünkü sözlüklerde böyle bir kelimeye rastlanmamaktadır. Ancak "h-l-m" kökünden geldiğini tahmin ettiğimiz bu kelimenin, birini uslu kılmak, ağır başlı görünmek, sabır, hilm, ve akıl anlamında "hilm" gibi kelimeleri göz önüne aldığımızda, ne anlama geldiğini zihnimizde tasavvur edebiliriz. Eğer bu kelimeye mutlaka bir anlam vermemiz gerekirse, Kâmil Tabiat'ın özelliklerine de bakarak "akıl veren, uslu kılan ve yetkinleştiren" gibi bir anlam verilebilir. (Bk. İbrahim Mustafa-Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul 1404/1984, ss. 194-95.)
- 3 Zakir Kadiri Ugan İbn Haldun'un *Mukaddime* (İstanbul 1990, c. I, s. 259)'sinde; Hüseyin Hatemi de Henri Cobin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul 1994, ss. 241, 318.)'nde geçen Tıbbâ'u't-Tâmm ibaresini "Tam Tabiat" olarak çevirmişlerdir.
- 4 Mustafa Armağan, Seyyid Hüseyin Nasr'ın "Sadruddin Şirazî" (*İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör,

"Kâmil Mahiyet"⁵ şeklinde Türkçe'ye çevrilmiştir. Biz ise bu terimin Türkçe karşılığı olarak "*Kâmil Tabiat*" terimini kullanacağız.

a-Felsefî Bir Kavram Olarak Kâmil Tabiat

Kâmil Tabiat'ın neliği hakkında tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Zira her düşünür bu kavramı, kendince tanımlamış ve böylece birçok görüş ortaya çıkmıştır. Ancak Kâmil Tabiat ile ilgili görüş belirtenlerin çoğunluğu, Aristoteles'e atfedilen "*Estimahîs*"⁶ adlı eseri referans göstererek bir tanımlamaya gitmişlerdir. İddialara göre bu eserde Aristoteles Kâmil Tabiat'ı, filozofun ilmini ve hikmetini artıran, ona ilham veren ve onu ilim ve hikmet bakımından olgunlaştıran ruhanî bir kuvvet olarak tanımlamıştır. Aristoteles'e atfedilen iddialara göre, bu güce filozoflardan başkası muttali olamaz. Çünkü filozoflar Kâmil Tabiat'ı gizli bir sır (es-sırru'l-mektûm) olarak kabul ederler⁷.

Kâmil Tabiat kavramı hakkında bilgi veren filozofların başında Şehabeddin Sühreverdî el-Maktûl gelmektedir. Sühreverdî, Kâmil Tabiat ile ilgili görüşlerini, Türlerin Efendileri⁸ hakkındaki görüşleri içerisinde değerlendirmektedir. Onun iddiasına göre Kâmil Tabiat, insana bilgi ve mâ'rifet veren ruhanî bir zât olan tümel bir varlıktır. Ona bu özelliğinden dolayı öğretmen ve manevî baba gibi birtakım adlar verilmektedir⁹. Ancak Sühreverdî'nin enlemsel

M. M. Şerif, İstanbul 1991 içinde, c. III, s. 166.) makalesindeki Tıbâu't-Tâmm terimini "Gerçek Tabiat" şeklinde çevirmiştir.

5 Fatih Tatlıoğlu, Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (İstanbul, 1998, s. 158-59.) isimli eserindeki bu ibareyi "Kâmil Mahiyet" olarak çevirmiştir.

6 Elimizde Aristoteles'e ait böyle bir eser olmadığı gibi, Aristoteles'in böyle bir eserinin varlığına dair hiçbir kaynağa da rastlayamadık. Sadece İbn Nedim, *Estimâhîs* adlı bu eserin Hermes'e atfedilen bir eser olduğundan bahsetmiş ancak eserin muhtevası hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bk. İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1410-1994, s. 431. Bize göre de bu eserin Hermes'e ait olması daha makuldür. Çünkü Aristoteles'e ait tüm eserlerin hemen hepsi elimizde mevcut bulunmaktadır. Hatta Aristoteles'e atfedilen, ancak ona ait olmadığına kanaat getirilen eserler arasında da böyle bir eser ismi yer almamaktadır. Ayrıca Hermes ile Kâmil Tabiat'ın sürekli birlikte zikredilmesi de bu eserin Hermes'e ait olduğu şeklindeki kanaatimizi güçlendirmektedir. Ancak, Aristoteles'e atfedilen "*es-Sırru'l-esrar*" adlı bir eser vardır ki, bu eser ile *Estimâhîs* adlı eser arasında konu bakımından benzerlikler bulunmaktadır. Söz konusu eser bazı kaynaklarda "*Kitab el-siyase fi tedbiri'r-riyase*" olarak da adlandırılmaktadır. Bk: Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, ss. 294-299.

7 Krş. Mesleme b. Ahmed el-Mecritî, "*Min kitabi gâyeti'l-hakim li't-tıbai't-tâmmi'l-hâlûme*", Milli Kütüphane, no: 3146, vr. 10b.

8 Türlerin Efendileri, her bir varlık türünü koruyup gözetken ve onların devamını sağlayan manevî varlıklar ya da melekler olarak kabul edilen varlıklardır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Erdoğan, *Hermetik İslâm Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, Ankara 2004, ss. 31-72.

9 Şehabeddin Sühreverdî el-Maktûl, *el-Meşari, ve'l-mutarahat, (Mecmua fi'l-hikmeti'l-İlahiyye*

ve boylamsal olarak ikiye ayırdığı nurlar ya da melekler kavramını yorumlayanlar, onun Kâmil Tabiat hakkındaki görüşlerini de yorumlamak suretiyle yeni anlayışların gelişmesine sebep olmuşlardır. Meselâ, Sühreverdî'nin Kâmil Tabiat görüşünü yorumlayan Robert Avens'e göre bu dünyadaki her şahıs ve hadise bir meleğin şahsına racîdir. Bu yüzden de "O kimdir?" sorusu "O nedir?" sorusunun yerine geçer. Aynı zamanda şahsın adı, mahiyetini de tanımlar ve onu melekî varlık tarzına ircâ eder. Zira her varlık biri arzî öbürü de semavî olmak üzere iki vecheye sahiptir. Arzdaki fertlerin semavî bir şahsa yahut meleğe tekabül eden hakikati bir vizyonla nefsinde hazır olmaktadır. Hazır olan bu varlık ne mantıkî bir tümel kavram ne de şahıslaştırılmış bir soyut varlıktır. O, ruhanî bir suret yani ferdin özü ve kendisidir¹⁰. Avens'in yaptığı bu yorumu, Kâmil Tabiat hakkında yapılmış bir yorum olarak da görebiliriz.

İşrakî filozofların Kâmil Tabiat hakkındaki yorumcularından birisi de Henry Corbin'dir. Corbin, İşrakî filozofların görüşlerinden hareketle Kâmil Tabiat'ı; ruhânîyyet yani filozofun hakîm meleği olarak tanımlamıştır. Ona göre bu varlık, filozofun şahsî rehberi veya semavî diğer ben (alter ego)'idir. Bir başka deyişle, ruhun benzeri olan nuranî surettir. Bu özelliğinden hareketle Corbin Kâmil Tabiat'ı; Zerdüştlük ve Maniheizm'deki seçilmiş kişilere cezbe sırasında görünen varlıklara benzetmektedir.

Corbin'in iddiasına göre, Kâmil Tabiat kavramının izlerine başka adlar altında da rastlanılmaktadır. Attar'ın tasavvufi destanlardaki yolcu, Necmeddin Kübrâ'nın okulundaki "gökteki tanık ya da görünmez rehber", Sokrates ve Plotinus (ö.270)'un kişisel perisi Daimon da aslında budur. İslâm hakimleri bu göksel ben'lerini, ikinci kişilik benliklerinin bilincine varmalarını Hermesçilik'ten almışlardır. Çünkü bu görüş ilkönce Hermes tarafından ortaya atılmış, Sühreverdî tarafından yorumlanmış, ondan sonra da bütün İşrâkî Okulu ve daha sonra da Molla Sadrâ ve öğrencilerine kadar birçok kişi tarafından açıklanmıştır¹¹.

Yine Corbin'e göre Kâmil Tabiat, iki nedenden (var kılan ve yetkinleştiren neden) ikincisi, yani yetkinlik veren neden olan melektir. Çünkü her fert veya aynı yakınlıkta bulunan birçok ruhlar topluluğunun her biri için, ruhânî âlemin bir varlığı bulunmaktadır. Bu varlık ruhları bilgiye iletir, irşad eder ve güçlen-

10 içinde), haz.: Henry Corbin, İstanbul 1945, s. 464. Ayrıca bk., Bedevî, *el-İnsaniyye*, s. 30.

11 Robert Avens'ten naklen İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, ss. 141-42.

11 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, ss. 241-42.

dirir¹².

Osmanlı düşünürlerinden olan ve İşrakî ekole mensup bir düşünür olarak kabul edebileceğimiz Seyyid Hakim Muhammed'e göre de Kâmil Tabiat denilen şey, aslında insana ilk defa üflenmiş olan ve insanlığın prototipi olarak algılanması gereken tümel bir ruhtur. Bu ruhun başlangıcı Hz. Âdem'in şahsında tezahür etmiş olup, hayvanî ruhtan başka bir ruhtur. Zira hayvanî ruh, yönetici (müdebbir) ruh ile ceset arasında bir vasıtaadır. Kâmil Tabiat, bir tane olmakla birlikte bütün insanları idare etmekte, onları korumakta, onlara ilim ve mâ'rifet vermektedir. Kâmil Tabiat'ın insanlar ile olan irtibatı, bir kralın şehir ile olan irtibatı gibidir. Nasıl ki, ne kadar çok olursa olsun şehirdeki insanlar bir kral tarafından yönetilmekte ise, tıpkı bunun gibi bütün insanlar da bir Kâmil Tabiat tarafından yönetilmektedir. Bu yönü ile Kâmil Tabiat, bedenine ne içindedir ne de dışındadır.

S. Hakim'e göre, Allah'ın halifesi konumundaki ruhânî bir insan olan Kâmil Tabiat'ın, ruhânî tecellilerin mazharı olan, Mebde-i Feyyâz'dan olgunluğu tam olarak elde etme yeteneği vardır. Bir başka deyişle, ruhânî bir varlık olan Kâmil Tabiat, Allah'ın fiilî melekleri gibi büyük bir melektir. İnsanlardan her birinin tabiatı olması (muntabî') sebebiyle bu varlığın ismi "Kâmil Tabiat" veya "İnsanlığa Ait Tümel Nefs"tir¹³. Bu ruha mutasavvıflardan bazıları "Sultanî Ruh" da demişlerdir.¹⁴

Kasabbaşızâde ise Kâmil Tabiat'ı, felekî ruhların kuvvetlerinden birisi olarak görmektedir. Ona göre felekî ruhların, her varlığın müdebbiri mesabesinde bir kuvveti bulunmaktadır. İşte bu kuvvet Kâmil Tabiat'tır. Kâmil Tabiat, ait olduğu türü her türlü belalardan korur. Bu ruhun eseri, bir şahısta, insan nefsinin eseri olarak zuhur eder¹⁵.

Muhammed en-Neragî el-Kaşanî ise, Kâmil Tabiat olarak adlandırmaya da benzer özellikler taşıyan "Aklî İnsan" diye bir varlıktan bahsetmektedir. Kaşanî'ye göre aklî insan, manevî âlemde bulunan bir varlıktır. Bu varlık, nurunu, maddî âlemde bulunan insana -Kaşanî'nin tabiri ile süflî insana- yansıtır¹⁶.

Kaşanî görüşlerini Aristoteles'e dayandırmak istemektedir. Ona göre bu

12 Corbin, *age*, s. 318.

13 Seyyid Hakim Muhammed, *Risâle fi tahkik-i't-tibâi't-tâmm*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, no. 26920, vr. 23a-24b.

14 Geniş bilgi için bk: Muhammed Nuri Şemseddin Nakşebendî, *Kalplerin Anahtarı*, haz.: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 2001, ss. 192-222.

15 İbrahim Kasabbaşızâde, *Sefînetü'l-mesâil*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi no. 792, vr. 99a-b.

16 Muhammed en-Neragî Kaşanî, *el-Lemeâtü'l-arşîyye*, (<http://www.naraqî.com/ara/g/g05/06>), vr. 191a.

fikirleri Aristoteles de savunmakta ve şöyle demektedir: “Şu cismanî insanın gerisinde, ruhânî ve aklî bir insan bulunmaktadır. Ancak cismanî insan, diğer iki insanın bizzat kendisi değildir. Cismanî insan bu iki insan ile ittisal eder zira kendisi bu iki insanın somutlaşmış biçimi (sanem)’dir. Bu yüzden bazen o iki insanın fillerini işler. Çünkü bu cismanî insanda diğer iki insanın kelimeleri bulunmaktadır. Ancak bu kelimeler çok zayıf ve çok azdır. Yani insandaki kelimeler de, diğer iki insandaki kelimelerin idol (sanem)’ü gibidir¹⁷.

İşrakî filozofların görüşlerinin yanında bazı kelamcı filozofların da görüşlerinin bulunduğundan bahsetmiştik. Ancak onlar kendi görüşlerini değil de, “kadim” filozofların Kâmil Tabiat’ı nasıl tanımladıklarını belirtmeye çalışmışlardır.

Bu filozoflardan Fahreddin Râzî, Kâmil Tabiat’ın, eski filozoflar (kudemâ) tarafından felekî bir ruh olarak kabul edildiğini bildirmektedir. Râzî’ye göre bu filozoflar, beşerî nefsleri, altında muhtelif mahiyetleri olan türlerin bulunduğu bir cins ve felekî ruhlardan muayyen bir ruhun neticesi olarak görmektedirler. Bu türlerden bir tür; anlayış, fiil ve güzellikte hür, faziletli, kuvvetli ve kerem sahibidir. Diğer bir tür ise şer sahibi, değersiz ve akılsızdır.

Râzî’ye göre birinci türün mebdai olan felekî ruh, kadîm filozofların ıstılahında Kâmil Tabiat olarak adlandırılmıştır. Bu şekilde adlandırılması ise malulün illet cinsinden olması ve ona benzemesi sebebiyledir. Kadîm filozoflara göre beşerî ruhlardan hâsıl olan her şey, felekî ruhun tesiri ile olmaktadır. Zira felekî nefslerde özellikler ve sıfatlar daha mükemmel olduğu için de Kâmil Tabiat olarak isimlendirilmiştir. Bu itibarla beşerî nefsler Kâmil Tabiat’ın çocukları, Kâmil Tabiat da beşerî nefslerin babası gibidir. Nasıl ki babanın çocuğuna karşı şefkati ve sevgisi var ise, Kâmil Tabiat da sevgi ve şefkatinden dolayı, bu nefslerin terbiyesi hususunda yardımcı olur. Râzî’nin, bahsettiği ikinci tür nefis ise, Kâmil Tabiat’ın tam zıttı olup, beşerî nefsleri tehlike ve helaka atmakla görevli bir nefistir¹⁸. Ancak Râzî bu varlığın adını belirtmemektedir.

Taftazanî de Kâmil Tabiat hakkında, kadîm filozofların bir çoğunun görüş belirttiğini ve onlara göre Kâmil Tabiat’ın, altında çeşitli türlerin bulunduğu ulvî bir ruh olduğunu iddia etmektedir. Taftazanî’nin bu iddiasına göre bir tek Kâmil Tabiat olup, bunun mahiyeti ile hayvanî ve insanî nefslerin mahiyetleri bitişik (muttasıl)’dır. Ancak fiil, sıfat, meleke ve idrakleri farklı olup bunun sebebi de bedenlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Ancak bazı filozoflar

17 Kaşanî, *age*, vr. 191b.

18 Fahreddin Râzî, *el-Metalibu’l-âliyye mine’l-ilmî’l-İlahî*, tahk.: Ahmed Hicazî es-Sekâ, Beyrut-Lübnan 1407/1987, c. VII, s. 400.

bu farklılığın, mahiyetten de kaynaklandığını ileri sürmektedirler¹⁹.

Taftazanî'nin, insan ve hayvan nefsleri ile bunların üstünde bulunan Kâmil Tabiat'ın mahiyetlerinin bitişik olduğu görüşü, anlaşılması zor olan bir görüştür. Yani hem farklı varlıklar olacaklar hem de mahiyetleri bitişik olacak! Bunun izah edilebilir bir yönünün bulunmadığı kanaatindeyiz. Ancak daha sonra da belirteceğimiz gibi Aristoteles'e atfedilen Kâmil Tabiat tanımlarında da, bir ittisal yani bitişik olmadan bahsedilmektedir. Fakat bu ittisal, yıldızlarla olan bir ittisaldir.

Şîî âlimlerden Meclisî (ö.1110)'nin, Kâmil Tabiat hakkındaki görüşleri ise daha farklıdır. Ona göre, insanî nefslerin birçok çeşidi ve her çeşit nefis için de tümel felekî bir ruh bulunmaktadır. Felekî ruh, insan ruhlarının varlığının sebebi olup, onların ıslahından sorumludur. Söz konusu ruh, ait olduğu insanî ruhların kaynağı, aslı ve madeni gibidir. Onun için felekî ruh'a Kâmil Tabiat adı verilmektedir. Kâmil Tabiat, muhtelif şekillere girebilme kudretine sahip olup, insan nefslerine uykuda veya uyanıkken ilham yolu ile kendisini gösterebilir²⁰.

Kâmil Tabiat hakkındaki bu farklı görüşlerin ortak özelliklerinden hareketle onun, ruhânî bir varlık olduğunu, filozoflara veya tüm insanlara bilgi ve hikmet verdiğini, insanlığın ilk örneği olduğunu ve Allah ile insan arasında elçilik yaptığını²¹ anlamaktayız.

b- Kâmil Tabiat'ın Sayısı

Kâmil Tabiat hakkında görüş belirten düşünürlerin çoğunluğu onun birden fazla olduğunu iddia etmektedirler. Bunlardan birisi de Ebu'l-Berekat el-Bağdadî (ö.1164)'dir. Corbin'in iddiasına göre Bağdadi, Fa'al Akıl'ı Kâmil Tabiat olarak görmekte ve İbn Sinâ'daki tek Fa'al Akıl öğretisi yerine, birçok Kâmil Tabiat'ın bulunduğunu iddia etmektedir. Çünkü bir tek Kâmil Tabiat kabul etmenin birtakım güçlükleri bulunmaktadır. Meselâ, insan ruhları tek ve aynı bir türü mü oluşturur? Yoksa her ruh diğerinden temel olarak bir ayrılık mı gösterir? Yahut ruhlar ortak bir türün birbirinden farklı alt türlerini oluşturan manevî aileler şeklinde bölüklere mi ayrılmıştır? gibi soruların cevaplanması gerekmektedir.

Ebu'l-Berekat, birinci varsayıma karşı çıkmakta, ikinci varsayımı da açıkça

19 Saduddin et-Taftazanî, *Şerhu'l-makâsîd*, tahk.: Abdurrahman Âmire, Beyrut 1409/1989, c. III, s. 317.

20 Muhammed Bakır Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut-Lübnan, 1403/1983, c. LVIII, s. 204.

21 Bedevî, *el-İnsaniyye*, s. 31.

seçmediğine göre, üçüncü varsayımı üstün tutmaktadır. Fakat bu takdirde de nasıl yalnızca bir Fa'al Aklın, bu ruhlar çokluğunun tek var kılıcı nedeni olduğu kabul edilebilir? Halbuki birden çok insan ruhu vardır. Bu çokluğun belirişi bütün semavî aşamaların katılmış olmasını gerektirir.

Ebu'l-Berekat, yukarıdaki sorulara değinmekle ve kendisine göre bir çözüm bulmakla, felsefede bir çığır açmıştır. Ona göre her bireysel ruhun ayrı bir Kâmil Tabiat'ı olmalıdır. Bu varlık soyuttur, diğer bir deyişle aşkındır. Böylece bireysel bir ruha aşkın bir boyut sağlanmış olur²².

Tespitlerimize göre Kâmil Tabiat'ın birden fazla olmadığını sadece S. Hakim Muhammed iddia etmiştir. Ona göre Kâmil Tabiat, bütün insan nefslerinin yöneticisi ve koruyucusudur. Bu varlık, şahıslar arasında ortak bir ruh olup, özünde bir farklılık bulunmamakta ve bir melikin şehri idare ettiği gibi, bütün insanları idare etmektedir²³.

Bize göre Kâmil Tabiat'ın birden fazla olması daha makul görünmektedir. Çünkü Kâmil Tabiat, kişinin kendisine ait özel bir koruyucusudur. Bu görüşümüzü, Hermes'e atfedilen Kâmil Tabiat ile ilgili rivayetlerdeki ifadeler de desteklemektedir. Zira Hermes ile konuşan ruhânî zât, karşısındaki kişiye, "Ben senin Kâmil Tabiatınım" ifadesini kullanmaktadır. Şayet Kâmil Tabiat bir tane olsaydı, "Ben senin Kâmil Tabiatınım" yerine "Ben Kâmil Tabiatım" ifadesini kullanırdı.

c- Kâmil Tabiat'ın Özellikleri

Kâmil Tabiat'ın en önemli özelliği, insanlara bilgi veren bir öğretmene benzetilmiş olmasıdır. Onun bu özelliğini Hermes'e atfedilen şu sözden anlamaktayız:

*"Hermes dedi ki; Bana nesnelere ilmini getiren ma'nevî bir varlıkla karşılaştım. Sen kimsin? dedim. 'Ben senin Kâmil Tabiat'ım dedim'"*²⁴.

Ayrıca Sokrates'e izafe edilen şu sözlerden de Kâmil Tabiat ile filozof arasındaki ilişkinin, öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişkiye benzetildiğini görmekteyiz:

*"Filozoflar için Kâmil Tabiat, çocuğa kelime kelime bilgi öğreten, bir konuyu iyice açıkladıktan sonra diğer konulara geçen bir öğretmen konumundadır."*²⁵

22 Corbin, *age*, s. 319.

23 S. Hakim, *age*, vr. 23a.

24 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 464.

25 Yazarı meçhul, "Risâletü Aristâtâlis ile'l-İskender", (*el-İnsaniyye ve'l-vücûdiyye fi'l-fikri'l-Arabî*, içinde) Abdurrahman Bedevî, Kahire 1947, ss. 180-184.

Bu ifadelerde Kâmil Tabiat'ın, eşyanın bilgisini veren bir varlık olduğu açıkça görülmektedir.

Kâmil Tabiat'a atfedilen öğretmen (muallim) özelliğinin, mutasavvıflar tarafından Tümel Ruh (en-Nefsü'l-Külfî)'a da atfedildiğini görmekteyiz. Meselâ, İbn Arabî, "Muallim-i Evvel" olarak adlandırdığı bir varlıktan bahsetmektedir. Ona göre farklı adları bulunan bu varlık, ilk yaratılan varlıktır. Ona muallim-i evvel adının verilmesini ise İbn Arabî şöyle izah etmektedir: İlk yaratılan varlık olması hasebiyle Tanrı, önce bu varlığa ilim vermiştir. Âyette de belirtildiği gibi Allah'ın isimleri öğrettiği²⁶ varlık bizzât Hz. Adem'in kendisi değil, insanlığın ruhu ve Allah'ın halifesi olan Tümel ruhtur²⁷.

Kâmil Tabiat'ın manevî bir baba olma özelliğini ise, Fahreddin Razi²⁸ ve Sühreverdî gibi filozoflar iddia etmektedirler. Meselâ Sühreverdî'ye atfedilen şu ifadelerden bunu daha iyi anlamaktayız:

"Ey Efendi Reis²⁹, kutsal melek ve ruhânî nefis! Sen benim ruhânî babam ve Hakk'a sığınan manevî atamsın. Allah'ın izni ile, eksikliklerimi tamamlamak için ilahların ilahı olan Allah azze ve celleye yalvaran şahsımı idare etmekteisin."³⁰

Hermes'in kayıp sözleri olarak iddia edilen Hermetika adlı eserde de benzer ifadelerin, Tanrı Atum hakkında kullanıldığını görmek mümkündür³¹.

İnsanın manevi babası olarak kabul edilen varlık İbn Arabî'ye göre Tümel Ruh'tur. İnsan da, baba olan Tümel Ruh ile anne olan Tümel Tabiat'ın birleşmesinden (izdivaç) meydana gelmiştir³². Tümel Ruh'u her ne kadar İbn Arabî Kâmil Tabiat olarak adlandırmasa da, aynı varlığın S. Hakim tarafından Kâmil Tabiat olarak kabul edildiğinden daha önce bahsetmiştik.

Kâmil Tabiat'ın manevi baba ve öğretmen olma özelliğinden hareketle, onun bilgi elde etmede bir vasıta olduğunu görmekteyiz. Çünkü Kâmil Tabiat ile irtibat kurduğunu iddia edenler, bilgi elde etme aracı olarak Kâmil Tabi-

26 Bakara, 2/31.

27 Muhyiddin İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, tercüme ve şerh eden, A. Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 2001, 79-81. Ayrıca Abdükkerim el-Cilî'nin de benzer görüşleri için bk. *İnsan-ı Kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 2002, s. 98.

28 Fahreddin Râzî, *el-Metalibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-İlâhî*, tahk.: Ahmed Hicazî es-Sekâ, Beyrut 1407/1987, c. VII, s. 400.

29 Reis kelimesi hakkında ilerleyen sayfalarda bilgi verilecektir.

30 Bedevî bu duanın Sühreverdî'nin "*et-Takdisât*" adlı eserinde bulunduğu ve "Kâmil Tabiat Daveti" olarak adlandırıldığını bildirmektedir. Bk., *el-İnsaniyye*, s. 30.

31 Zira Hermes Atum'a şöyle dua etmektedir: "*Seni sayarız biz "Atum" adıyla/ çünkü bizim efendimizsin sen."/ "Baba" dediğimiz sensin, /çünkü bize sen gösterdin bütün işlerinde/ sevgi dolu merhametini ve sıcak şefkatini"*. Krş. "*Hermetika- Hermes'in Kayıp Sözleri*, haz.: T. Freke, – P. Gandy, çev.: Semra Tuna, İzmir 2000, ss. 153-54.

32 Geniş bilgi için bk. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts, c. II, s. 354.

at'tan istifade ettiklerini ve bu vasıtayla gaybî denilen bilgilere de ulaştıklarını ileri sürmektedirler. Acaba bu iddia sahipleri gaybî bilgileri gerçekten elde edebilmekte midirler?

Gaybın bilinmesi probleminde İslâm filozoflarının farklı görüşleri bulunmaktadır. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî, insanın kötülüklerden uzak kalmak suretiyle gaybı ve gizli şeyleri bilecek duruma gelebileceğini belirtirken³³; İbn Sinâ gaybı sadece peygamberlerin bilebileceği iddiasındadır. İbn Sinâ'ya göre peygamberler, gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla Allah'tan alırlar. Peygamberlerin hayal gücü, bu bilgileri çeşitli harf ve semboller halinde tasarlar³⁴. Ancak, İbn Sinâ'nın Hayy İbn Yakzân adlı eserinin şarihi meçhul bir şerhinde, diğer insanların da gaybı bilebileceği şeklinde iddialar bulunmaktadır. Meselâ, bir kimse uyku esnasında iken duyularla oyalanmaktan vazgeçtiği için, nefsi melekler âlemine yönelir ve meleklerce malum olan bilgilerin bir kısmını elde edebilir³⁵. Bunun için de nefsin riyazet ve güzel ahlak ile olgunlaşması gerekmektedir. Bu şekilde nefsin olgunlaştırılan kişilerde, Fa'al Akıl ve felekî nefslere birleşme istidadı oluşur. Felekî nefslere veya Fa'al Akıl ile irtibat kurabilmek için, insanî nefsin bu dünyada yetkinlik kazanması gerekmektedir. Eğer bir kimse, ulvî âlemin akıl ve nefslere ile dünyada iken irtibat kurabilirse, nefis bedenden ayrıldıktan sonra da, bu akıl ve nefslere, insanî nefsi kendisine çekerler³⁶.

İbn Haldun'un iddiasına göre insanlardan, henüz meydana gelmeden önce kendi tabiat ve istidatları ile olaylar hakkında haber veren kişiler bulunmaktadır. Bunlar, gelecekte haber verirken herhangi bir hüner ve sanata başvurmazlar. Bunların yaratılış ve istidatlarından gelen bazı özellikleri bulunmaktadır.

İbn Haldun gaipten haber verenleri birkaç sınıfa ayırmaktadır. Bunlar içerisinde bizi ilgilendirenler, daha çok riyazet yoluyla gaybı bildiğini ileri süren mutasavvıflardır. Mutasavvıflar, Tanrı'yı bilmek amacıyla, büsbütün Tanrı'ya yönelmek üzere, himmet sarf ederler, perhiz ve aç kalmalarının yanı sıra, dilleri ve kalpleri ile de zikir yaparlar. Zira nefis, zikir ve ibadetle beslenir ise, kalb o nisbette tanrısal mâ'rifetlere yaklaşır. Ancak mutasavvıflar, zikir ve ibadetlerini öncelikle gaybı bilmek için yapmazlar. Eğer öncelik bu olursa, Tanrı

33 Kindî, "Nefis Üzerine", *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 135.

34 İbn Sinâ, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 2003, s. 317.

35 *Risale-i Hayy b. Yakzan (İbn Sinâ) ve Şerhi, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, çev.: Derya Örs, İstanbul 1997, s. 37.

36 Bk. İsmail Erdoğan, *İbrahim Kasabbaşızâde'nin Felsefî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2001, ss. 152 vd.

için ibadet ve zikir yapmadıkları için, böyle bir durum hoş karşılanmaz.

Riyazet ve ibadetleri sebebiyle Tanrı'nın rızasını elde eden mutasavvıflara, bu riyazet ve ibadetleri neticesinde gaybî bilgilerin kapısı açılır. Onlar buna "firâset" ve "keşif" adını verirler³⁷.

Aristoteles'e isnat edilen şu ifadeler de yukarıdaki görüşleri destekler mahiyettedir:

"Her filozofun ruhânîlerden bir kuvveti vardır. Bu kuvvet kendisini güçlendirir, ilham verir, onun için hikmetin kilitli kapılarını açar ki bu kilitler, bu kuvvet ile kendisini idare eden yüksek yıldızla birleştirmiştir. Bu yıldızlar ruhânî kuvvetle birlikte filozofu eğitir ve onu besler. Filozoflar ve krallar bu dua ve isimlerle bu ruhânî varlıklarla ahitleşmektedirler³⁸.

Kâmil Tabiat'ın bilgi elde etmede ve özellikle de gaybî denilen şeylerin bilinmesinde aracı bir varlık olduğunu göstermek isteyen Hermetik düşünürler, hem din hem de felsefe ile ilgili önemli kişilere ait olduğunu iddia ettiği bazı rivayetlerde bulunmaktadır. Bu kişiler arasında ise Hermes'in yanında Aristoteles'in bulunması oldukça ilginç gelmektedir. Ancak böyle bir tutumun sergilenmesinde, Aristoteles'e isnat edilen eserlerin önemli bir rolünün bulunduğunu unutmamak gerekir.

d- Kâmil Tabiat Fikrinin Kökeni

Kâmil Tabiat'ın felsefe başta olmak üzere diğer bazı ilimlerde de nasıl kullanıldığı ana hatları ile yukarıda ifade edilmişti. Burada dikkat çeken şey, Kâmil Tabiat'tan bahseden bütün filozofların özellikle Hermes ve Aristoteles'i referans göstermeleridir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki; özellikle Hermetik alanda eser yazanların çoğu, her türlü aklî ve ameli erdemi, önceki (kadîm) filozoflara nisbet etmek istemişlerdir. Onlara göre adeta hakikat, bu kadîm bilgelere bağlı idi veya onlardan başkalarının bilmediği sırlardan ibaretti. Bu sebeple beşerî akıl, bu filozoflardan sonra akamete uğramıştı. Kadîm bilgelerin nuru ile aydınlanmış olanlar dışında hiç kimse, hakikati idrak etmiş veya ona ulaşmış olarak kabul edilmemekteydi. Bunun için bu kitapların yazarları hikmetin ve esrar ilimlerinin kaynağı olarak kabul edilen bu kadîm ve mitolojik şahsiyetlere eserlerini nispet etmişlerdir. Çünkü onlara göre Pythagoras ve Platon hikmeti Mısır kâhinlerinden, Mısır kâhinleri ise Thot'un yazdığı iddia edilen mukaddes kitaplardan almışlardır. Thot; Mısırlı kadîm hikmet tanrısıdır. Yunanlılar Mısır'a geldikleri zaman Thot'a, ilahları Hermes'in adını vermişler-

37 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, ss. 271-73.

38 *Risâletü Aristâtâlis ile'l-İskender*, ss. 183-84; Mecridî, *age*, vr. 11a-11b.

dir. Hermes, aynı zamanda ilahî Akıl olarak da adlandırılmaktadır. Çünkü Hermes onlara, varlığın sırlarını bildirir, ulûhiyetin garipliklerini açıklayarak, nefsin kurtuluş ve ulvî âleme terakki yollarını gösterir³⁹.

Benzer şekilde İslâm filozoflarından Mecritî ve Sühreverdî gibi filozoflar da Kâmil Tabiat fikri ile Hermes'in bağlantısının bulunduğu görüşündedir. Aynı şekilde S. Hakim Muhammed ve Kebirîzâde gibi şahıslar da Kâmil Tabiat'ı hem Hermes hem de Aristoteles ile irtibatlandırmaya çalışmışlardır. Bu işe Sokrates ve Platon'un da dahil olduğunu söyleyenleri unutmamak lazımdır. Ancak İslâm düşüncesinde Aristoteles'in ezoterik ilimlerle ayrı bir bağlantısının olduğundan bahsedilmektedir. Daha doğrusu Aristoteles'in filozoflara ait "sır"ları ifşa ettiği ve bundan dolayı da hocası Platon tarafından kınandığı belirtilmektedir. Hocasının bu ikazı üzerine Aristoteles'in de: "*Her ne kadar ben böyle davrandıysam da, ancak, zekî âlimlerden az bir grubun vakıf olabileceği pek çok sırlar bıraktım*" dediğini İbn Sinâ nakletmektedir⁴⁰.

Yukarıda aktardığımız görüşlerden hareketle Kâmil Tabiat'tan ilk defa bahseden kişinin İslâm âlimlerince İdris olarak kabul edilen Hermes olduğunu görürüz. Çünkü Müslümanlara göre Hermes'in Kâmil Tabiat fikri ile bağlantısı, İdris'in kalbî hakikatleri bildiğine inanılması itibariyledir⁴¹.

S. Hakim Muhammed'e göre Kâmil Tabiat'tan ilk defa İdris (Hermes) bahsetmiş ve daha sonra bu görüş Yunan filozoflarına aktarılmıştır. Aristoteles de bu ilmi öğrenmiş ve öğrencisi Makedonya Kralı Büyük İskender (M.Ö.323)'e öğretmiştir. Hatta S. Hakim, Kâmil Tabiat'ın sahabe arasında da yaygın olduğundan bahsetmekte ve bazı sahabelerin Kâmil Tabiat'ı, "*sırların varisleri*" olarak vasıflandırıldıklarını iddia etmektedir. S. Hakim bu bilgileri Aristoteles'in "*Estimâhîs*" adlı bir eserinden naklettiğini de söylemektedir⁴².

Henri Corbin'e göre ise Kâmil Tabiat fikrini ilk olarak Sokrates ortaya atmıştır⁴³. Kanaatimizce Corbin, Sokrates'in söylediği iddia edilen "*Filozof Sokrat şöyle dedi: Kâmil Tabiat, hikmetin güneşi, aslı ve fer'idir*"⁴⁴ sözüne binaen böyle bir görüş ileri sürmüştür.

e- Kâmil Tabiat'ın Benzer Varlıklar İle Mukayesesi

İslâm Felsefesinde, özellikle işrakî okulda, insanın hakikati aramasında yar-

39 Ebu'l-A'lâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 356.

40 İbn Sinâ, "*(Peygamberlerin) Peygamberliklerin(in) İspatı*", s. 38.

41 Abdulkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 2002, s. 417.

42 S. Hakim, *age*, vr. 22b.

43 Corbin, *age*, s. 241.

44 *Risaletü Aristâtâlis ile'l-İskender*, s. 180; Mecritî, *age*, vr. 12b.

dımcı olan ve sonunda kendisiyle birleşeceğine inanılan bir "semavî rehber" anlayışından bahsedilmektedir. Kur'an kavramlarından "melek", İbn Sinâ'daki "Hayy bin Yekzan", Necmeddin-i Kübra gibi bazı sûfilerdeki "Semâvî Şâhid" (eş-Şâhid fi's-Semâ)⁴⁵, Molla Sadrâ'daki "Rabbânî Şahidler" (eş-Şevâhidü'r-Rububiyye) ve "Fa'al Akıl"ın, bu "Semavî Rehber"i ifade ettikleri söylenir⁴⁶. Ayrıca Refik-i A'lâ, "Hakikat-ı Muhammediyye", "İnsan-ı Kâmil" ve "Ruhu'l-Kuds" gibi varlıkları da Kâmil Tabiat ile ortak özelliklere sahip varlıklar olarak görebiliriz.

Yukarıda adları belirtilen varlıklar, biraz sonra da belirteceğimiz gibi, aslında aynı varlıkların farklı olarak algılanması ve buna bağlı olarak da değişik biçimlerde ifade edilmesidir. Biz bu görüş zenginliğini, bizim düşünce ve hayâl dünyamızın ne kadar geniş olduğunu ve aynı kavramların farklı kişiler tarafından nasıl yorumlandığını göstermek için, adı geçen varlıklardan bazıları ile Kâmil Tabiat arasında bir karşılaştırma yapmanın gerekliliğine inanıyoruz.

1-Kâmil Tabiat Ve Melek

Kâmil Tabiat ile karşılaştıracığımız ilk varlık meleklerdir. Ancak tüm melekler değil, insanı korumakla görevli olan melekler ve Kâmil Tabiat arasında birtakım benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu benzerlikler ise meleklerin insana bilgi vermeleri ve onları korumalarıdır. Meselâ, bazı İslâm filozoflarına göre, meleklerin bir kısmı, insanlardan daha bilgili ve ilimde kemal sahibidirler⁴⁷. Eşyanın, Levh-i Mahfuz'daki hakikati, mukarreb meleklerin kalplerinde de yazılıdır⁴⁸. Mukarreb melekler, ilimlerin anlamını kavraması ve önceden bilmediklerini öğrenmeleri hususunda insanların yardımcılarıdır. Bu melekler sayesinde insan, kendisinde düşünce halinde bulunan bilme ve kavrama gücünü eylem haline dönüştürür⁴⁹.

İslâm filozoflarının birçoğuna göre bazı melekler, insanların bilgi elde etmesi için aracılık görevi görmektedir. İnsan nefsi kendisinde bulunan kuramsal yetiler (el-kuvvetü'n-nazariyye) ile meleklerden gerçek bilgiler elde eder. Ancak bu yetinin yukarıdan sürekli olarak bilgi alabilme niteliğine sahip olması

45 Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 158.

46 Corbin, *age*, s. 241-42; Mahmut Erol Kılıç, *İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1989, ss. 164-65.

47 Taftazani, *age*, c. II, s. 199.

48 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev.: Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 1981, c. III., s. 47.

49 *Risale-i Hayy b. Yakzan (İbn Sinâ) ve Şerhi*, s. 26; Gazalî, *İhyâ*, s. 42.

gerekir⁵⁰. Bu özelliklerinden dolayı melekler ile Kâmil Tabiat arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır.

Melekler ile Kâmil Tabiat'ı karşılaştıracığımız bir benzerlik de meleklerin koruyucu olmalarıdır. Kur'an'da her kişinin bir melek tarafından korunup gözetildiğine dair âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerin birisinde "Hiçbir canlı yoktur ki üzerinde bir koruyucu olmasın"⁵¹ ve diğerinde de "Halbuki üzerinizde koruyucular vardır"⁵² buyrulmaktadır. Âyetlerdeki "koruyucu" varlıklardan, genelde melekler kastedilmektedir. Bu melekler "hafaza melekleri" denir⁵³.

Bu özellikleri bakımından da melekler ile Kâmil Tabiat arasında bir benzerliğin bulunduğunu görmekteyiz. Çünkü melekler gibi Kâmil Tabiat da insanın koruyucusu ve onun ilmî ve hikemî olarak tamamlayıcısı konumundadır. Zira ruh bedene girmeden önce, kendi meleğinden bir parça aldığı için insandaki bitkisel ve hayvanî yetiler aslında bir meleğin aktiviteleridir. İnsan, yere inmiş bir melek olduğu için, meleklerin birçok özelliğini de kendisinde bulundurmaktadır.

2- Kâmil Tabiat Ve İnsan-ı Kâmil

Kâmil Tabiat'a benzer bir düşünce de İnsan-ı Kâmil fikridir. İnsan-ı Kâmil, birçok din ve felsefede, farklı isimlerle de olsa karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Vedanta veya Upanişadlar, Buda'nın öğretileri, Uzakdoğu dinleri⁵⁴ ve eski Yunan'dan itibaren bütün felsefe okulları, insanın olgunluğunu merkeze yerleştirdikleri için, bu yönde fikirler üretmişlerdir. Meselâ, Maniheizm'deki "İnsan-ı Kadîm"⁵⁵, Mazdeizm'deki "Gayomart" ve Yahudiliğin bir tür mistisizmi olan Kabala'daki "Adam Kadmon" fikrinin de İslâm düşüncesindeki "İnsan-ı Kâmil" anlayışını çağrıştırdığını görürüz⁵⁶.

Felsefî bir terim olarak İnsan-ı Kâmil fikrinin de Hermes'e dayandığı iddia edilmektedir. Bu iddiaya göre İnsan-ı Kâmil veya "İlk İnsan" fikri Hermes'ten Antik Yunan'a, onlardan Eski İran düşüncesine ve onlardan da İslâm düşüncesine geçmiştir⁵⁷.

50 Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev.: Kemal Işık- Mehmet Dağ, İstanbul, 1998, c. II., s. 663.

51 Tarık, 86/4.

52 İnfitar, 82/10.

53 Lütfullah Cebeci, *Kur'an'a Göre Melek, Cin, Şeytan*, İstanbul 1998, s. 133.

54 Toshihiko İzutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, çev.: A. Yüksel Özemre, İstanbul 2001, ss. 221-38.

55 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 284.

56 Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, İstanbul 2000, c.XXII, s. 330.

57 Bedevî, *el-İnsaniyye*, s. 31.

İslâm Düşüncesinde hicri yedinci yüzyıla kadar "kâmil" ya da "mükemmel insan" tabiri kullanılmış değildir. Bu tabiri ilk defa kullanan şahsın İbn Arabî olduğu kabul edilmektedir⁵⁸. Ancak bazı iddialara göre ise İnsan-ı Kâmil fikri İbn Aribî'ye İhvan-ı Safâ'dan geçmiştir. Çünkü İhvan-ı Safâ iki tür insan bulunduğundan bahsetmektedirler. Bunlardan birincisi kâmil insan olup, bilgi ve yaratılış bakımından mükemmel olan bir varlıktır. İkincisi ise sınırlı insan olup, yeryüzünde bulunan insandır. Bu insan, Kâmil insan sebebiyle yaratılmıştır⁵⁹.

İnsan-ı Kâmil fikrinin İslâm Düşüncesinde farklı biçimlerde yorumlandığını görmekteyiz. Ancak biz bu yorumlardan, insanın ulaşması gereken olgunluk olarak kabul edilen fikri değil de, İlahî İsimler (Esmâ) in ilk zuhura çıkış sebebi olması hasebiyle mükemmel bir şekilde yaratılan⁶⁰, Allah'ın bütün isim ve sıfatları kendisinde müşahede edilen, vahiy ve ilhâm gibi her türlü bilginin kaynağı olan⁶¹ ve bazı ilim adamlarınca Hakikat-ı Muhammediye, Simurg, Bahr-i Muht⁶² de denilen metafizik bir varlık üzerinde durmak istiyoruz.

Bazı mutasavvıflara göre İnsan-ı Kâmil, bizim bildiğimiz manada, bir sûretle var olan ve "beşer" adını alan insan değildir⁶³. İnsan-ı Kâmil, âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu olan bir ilkörnekte (prototip) olup, kendisine ilk akıl (akl-ı evvel) mertebesi verilmiş ve bilmediği şeyler öğretilmiştir⁶⁴. Bu varlığa "İlk İnsan" (el-İnsanu'l-Evvel) de denilmekte ve bu insanın her yönüyle cismanî insandan daha kuvvetli olduğu kabul edilmektedir. Çünkü cismanî insan, ilk insanın idol (sanem)'ü olduğu için derece ve özellikler bakımından daha az yetkindir. Eğer cismanî insan, ilk örneği olan insana benzemek isterse, ilim ve fazilet bakımından kendisini yetkinleştirmesi gerekir⁶⁵.

İnsan-ı Kâmil'in, Kâmil Tabiat ile benzeştiği bazı hususlar bulunmaktadır. Hatta A. Bedevî'nin iddiasına göre, Kâmil Tabiat ile İnsan-ı Kâmil aynı şeydir⁶⁶.

Bu iki fikrin benzeştiği noktaların başında, Kâmil Tabiat ve metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmil'in her ikisinin de cismanî değil, ruhanî varlıklar olduğu fikri gelmektedir. Bir başka ortak özellik ise, her ikisinin de insan türünün ilmi,

58 Ülken, *age*, s. 284; Murtaza Mutahhari, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: İsmail Bendiderya, İstanbul 1999, ss. 26-27; İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul 2000, s. 30.

59 S. Hüseyin Nasr, *İslâm İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985, ss. 79, 338.

60 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 250.

61 M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, c. III, s. 68.

62 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 398.

63 İzutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar-Kavranlar*, s. 233.

64 Aydın, *İnsan-ı Kâmil*, s. 330.

65 Bedevi, *el-İnsaniyye*, s. 25.

66 Aynı eser, s. 31.

ahlakî ve hikemî olarak olgunlaşması için görevlendirilmiş olmalarıdır. Zira hem İnsan-ı Kâmil hem de Kâmil Tabiat hakkında verilen bilgilerde, her ikisinin Allah tarafından bilgi verilmiş varlıklar olduğunu görmekteyiz.

Bazı filozof ve mutasavvıflar tarafından bir ilk örnek veya ruhanî prototip olarak kabul edilen İnsan-ı Kâmil ile aynı özellikleri taşıyan Kâmil Tabiat arasında ilk örnek veya prototip olma bakımından da bir benzerlik görülmektedir. Meselâ, Molla Sadrâ'ya göre İnsan-ı Kâmil, insan türünün ilk örneği olan semavî bir insandır. Ona göre her varlık giderek kendi semavî ilk örneğine yaklaşacak; böylesi bir insan berzah olma niteliğine ulaşarak semavî bir insan (insan-ı kâmil)'a dönüşecektir⁶⁷.

Kâmil Tabiat ile İnsan-ı Kâmil arasındaki önemli bir başka benzerlik de her iki varlığın Allah'ın yeryüzündeki "halife"si olarak görülmesidir.

3- Kâmil Tabiat Ve Veled-i Kalb

Tasavvufta, aynı isimle adlandırılmasa da Kâmil Tabiat fikrine benzer düşüncelerin bulunduğu söyleyebiliriz. Çünkü Kâmil Tabiat'ın ve özellikleri ile Tasavvuf'ta bulunan bazı varlıkların özellikleri arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır.

S. Hakim Muhammed ve Kebirîzâde'ye göre, Kâmil Tabiat, tasavvuf terimlerinden Veled-i Kalb ile aynı şeydir⁶⁸. Ancak her iki düşünürümüz de Veled-i Kalb'in ne olduğunu açıklamak yerine, sadece Kâmil Tabiat'ı izah edip, sonra da bunun tasavvuftaki Veled-i Kalb olduğunu söylemekle yetinmişlerdir. Onların iddialarından hareketle bu iki varlığın aynı varlık olduğunu, ancak farklı özelliklere büründürüldüğünü anlamaktayız.

Veled-i Kalb tabiri, tasavvufta ender kullanılan terimlerden biridir. Şu ana kadar tasavvuf terimlerini ihtiva eden sözlüklerin hiç birinde bu terime rastlayamadık. Ancak söz konusu terimi sadece Abdulkadir Geylanî (ö.1165)'nin kullandığını tespit edebildik. Geylanî'ye göre, bir kısım tasavvuf ehli kutsal mânâ hallerine, tıfl ya da veled (çocuk); bu hallerin neticesinde oluşan durumlara ise tıfl-ı mânâ (mânâ çocuğu) veya veled-i kalb (kalp çocuğu) demişlerdir⁶⁹.

Nakşebdîlere göre, ruhunu riyazet ve güzel ahlak ile temizleyen kişilerin kalbinde bir yetenek oluştuğu ve bu yeteneğin, kişiyi ilim ve hikmet sahibi kıldığı şeklinde bir kanaat bulunmaktadır. Bu kanaate göre, uzun yıllar riyazet ve

67 Molla Sadrâ, *eş-Şevahidu'r-Rubûbiyye*, tahk.: S. Celaleddin Âştiyanî, Meşhed 1346, ss. 154-163.

68 S. Hakim, *age*, vr. 24a; Kebirîzâde Ahmed Mahfî, *el-Muhtasar fî beyani tıbbî't-tâmm*, Milli Ktp., no. 2145, vr. 19b.

69 Abdulkadir Geylanî, *Sırru'l-esrâr: Ötelerden Haber*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, Ankara 2001, s. 29.

mücadele yapan kişilerde, "Rabbânî Mevhibe" denilen bir yetenek meydana gelir. Bu yetenek meydana geldikten sonra, bu kişiler, değişik kılıkları kabul etme yeteneği vasıtasıyla istediği biçime girebilirler. Tayy-ı mekan ve tayy-ı zaman gibi hareketlerin hepsi bu yetenek sayesinde olur⁷⁰.

Nakşebendîlerin ileri sürdükleri bu varlığın sıfatları, Kebirîzâde'nin Kâmil Tabiat hakkındaki görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Çünkü Kebirîzâde'ye göre de Kâmil Tabiat ya da mutasavvıflar tarafından veled-i kalb denilen varlık da "mertebeleri kat' etme, menzilleri düzme (tayy-i menazil) ve âlemlerin sırrını keşfetmeyi sağlayan"⁷¹ ruhânî varlıklardır.

Görüldüğü gibi mutasavvıfların ileri sürdükleri bu görüşler, Kâmil Tabiat ile ortak özellikler ihtiva etmektedir. Ancak tanımlama ve adlandırmada bazı farklılıklar bulunmaktadır.

4- Kâmil Tabiat Ve Hakikat-i Muhammediyye

Hakikat-ı Muhammediyye, özellikle Tasavvuf ilminde kullanılan bir terimdir. Bu fikre ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tusterî (ö.896)'de rastlanılmaktadır. Tusterî, Allah'ın ilk önce Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını ileri sürmüş ancak bu kavramın mahiyeti hakkında açık bir yorum getirmemiştir. Daha sonra Hallac-ı Mansur gibi birçok mutasavvıfın bu kavramı kullandığı görülmektedir⁷². Ancak söz konusu kavramı, terminolojiye Muhyiddin İbn Arabî ve Abdülkerim el- Cîlî dâhil etmişlerdir.

Hakikat-ı Muhammediyye hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak biz bu görüşlerden, Kâmil Tabiat'a benzer olanlar üzerinde durmak istiyoruz.

Hakikat-ı Muhammediyye, ilk taayyünle birlikte beliren zât olup, İsm-i A'zam olarak da tanımlanmaktadır⁷³. Bu tarife göre Hakikat-ı Muhammediyye bir zât olarak kabul edilmektedir. Zât ise, mahiyeti ve varlığı olan şeye verilen bir isim olduğuna göre Hakikat-ı Muhammediyye gerçek bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bazı mutasavvıflara göre, Hakikat-ı Muhammediyye, Hz. Muhammed'dir. Ancak onun tarihi şahsiyeti değil, henüz "Âdem su ile çamur arasında iken" Peygamber olan Muhammed'dir. Bu itibarla Hakikat-ı Muhammediyye, "in-san-ı efraddan her ferdin ayn-ı zâtı"⁷⁴ olup, varlıkların özü, bütün mahlukatın

70 Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü*, çev.: M. Murat Tamar, İstanbul 1997, s. 103.

71 Kebirîzâde, *age*, vr. 19b.

72 Mehmet Demirci, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 179.

73 Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitâbu't-ta'rifât*, yy. ts., s. 90.

74 Cîlî, *age*, s. 247.

aslı⁷⁵ ve âlemin başlangıcıdır. Allah, lâhut âleminde bütün ruhları Hz. Muhammed'in ruhundan yaratmıştır⁷⁶. Bundan dolayı da nasıl ki Hz. Âdem insan bedeninin pederi ise, Hz. Muhammed yani Hakikat-ı Muhammediyye de beşerî ruhların pederidir⁷⁷. Bu itibarla Hakikat-ı Muhammediyye beşerî ruhların ilk örneği veya onların aslı olarak görülmektedir.

Kâmil Tabiat ile Hakikat-ı Muhammediyye'nin birçok bakımdan benzerlikleri bulunmaktadır. Meselâ, İbn Arabî'ye göre insanlığın ilk örneği ve meleklerin secde etmekle emrolundukları varlık, Tanrı'dan ilk sâdır olan Tümel Ruh'tur ki buna "İlk Halife" (Halife-i Evvel) de denilmektedir. Tümel Ruh, "Hakikat-ı Muhammediyye"nin küllen ruhî mertebede tenezzülünden başka bir şey değildir⁷⁸.

Cilî'nin Hakikat-ı Muhammediyye hakkındaki açıklamaları, onun Kâmil Tabiat ile benzerliğini daha iyi gözler önüne sermektedir. Çünkü hem Kâmil Tabiat hem de Hakikat-ı Muhammediyye "ruh" olarak adlandırılmaktadır. Cilî'nin Hakikat-ı Muhammediyye ile S. Hakim Muhammed'in Kâmil Tabiat hakkındaki görüşlerini karşılaştırdığımız zaman, bu iki varlık aradaki benzerliği daha iyi görmüş oluruz.

Cilî'ye göre sûfî ıstılahında Hakk-ı Mahlûk, Hakikat-ı Muhammediyye veya Nur-u Muhammediyye denilen varlık, bir melek olup⁷⁹, insan fertlerinden her bir ferdin ayn-ı zâtıdır. Bu bir cevher-i ferd olup, halka nisbetle "Kâlem-i A'lâ", mutlak halka nisbetle "Akl-ı Evvel" ve İnsan-ı Kâmil'e nisbetle ise Ruh-u Muhammedî'dir.⁸⁰ Yaratılmış varlıkların en şerefli, mekanet ve kudret itibarıyla en yücesi ve derece itibarıyla de en yüksekinde bulunan bir melek olan Hakikat-ı Muhammediyye, Allah'ın nurundan yaratılmış ve âlem de bu meleğin nurundan meydana gelmiştir. Kendisinin üstünde başka bir varlık olmaması sebebiyle bu melek "seyyidü'l-mukarrebîn" ve "efdalü'l-mükerremîn"dir⁸¹.

S. Hakim'in yukarıda belirttiğimiz görüşleri ile Cilî'nin görüşleri arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır.

Kâmil Tabiat ile Hakikat-ı Muhammediyye fikrinin benzeştiği yönlerinden birisi de, her iki varlığın ilim ve mâ'rifet verme özelliğidir.

Daha önce de açıkladığımız gibi, Kâmil Tabiat ile ilgili bilgi veren tüm

75 Muiniddin M. Emin Hirevi, *Peygamberler Tarihi*, çev.: Muhammed Ebad Efendi (Altıparmak), sad.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1977, s. 109.

76 Geylani, *age*, ss. 21-24.

77 Hirevî, *age*, s. 69.

78 İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, ss. 67-68.

79 Cilî, *age*, s. 278.

80 Cilî, *age*, ss. 247, 265-66.

81 Cilî, *age*, ss. 278-279.

kaynaklarda Aristoteles'in Hermes'e atfen anlattığı bir olaydan bahsedilmektedir. Olayda anlatılan Kâmil Tabiat, ilim ve hikmet veren bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olaya benzer bir olayı Cîlî'nin de anlattığını görmekteyiz⁸². Ayrıca Cîlî de Kâmil Tabiat için kullanılan bazı sıfatları hakikat-ı Muhammediyye hakkında kullanmaktadır.

5- Kâmil Tabiat Ve Refîk-i A'lâ

Kâmil Tabiat'a benzer varlıklardan biri de "Refîk-i A'lâ" olarak adlandırılan varlıktır. Refîk-i A'lâ, Peygamberimizin vefatı esnasında söylediği; "*Allah'm, beni refîk-i âlâya ulaştır*"⁸³ hadisinde geçen bir kavramdır. İşte bu sözden hareketle, insanlar için semavî bir rehberin bulunduğu dair görüşlerin ortaya atıldığını görmekteyiz.

Refîk-i A'lâ hakkında değişik yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumlardan bazılarına göre Refîk-i A'lâ, Allah olarak kabul edilmektedir. Ancak Allah olması ihtimali bizce biraz zayıf gibi görünmektedir. Çünkü bu konuda fikir belirtenlerin çoğu, Refîk-i A'lâ'yı farklı olarak yorumlarken, Allah olamayacağı hususunda bazı ip uçları vermektedirler. Meselâ, Şah Velîyyullah Dihlevî (ö.1762), peygamberimizin vefat anını anlatırken; "Hastalandığı zaman sürekli Refîk-i A'lâ'yı andı ve onlara karşı bir özlem duydu. Bu hal üzere öldü"⁸⁴ şeklinde bir ifadeye bulunmaktadır. Bu ifadeye "onlara karşı" sözcükleri, Refîk-i A'lâ'nın Allah'tan başka varlıklar olduğuna delalet etmektedir. Peki öyleyse, Refîk-i A'lâ nedir? Dihlevî'ye göre, Rasûlullah'ın ahirete intikâl etmeden önce işaret ettiği Refîk-i A'lâ, mukarreb meleklerdir. Söz konusu melekler, Allah ile kulları arasında aracılık yaparlar, insanların kalbine hayırlı olan şeyleri ilham ederler, yani onların iç dünyasında hayırlı şeylere dair düşüncelerin doğmasına sebep olurlar. Bunların, Allah'ın dilediği keyfiyette ve dilediği yerde toplantıları olur. Bu toplantılara itibarla onlara "Refîk-i A'lâ", "Nediyy-i A'lâ" ve "Mele-i A'lâ" isimleri verilir⁸⁵.

82 Cîlî, ise bu olayı şöyle anlatmaktadır: "Bazı hazarat-ı ilahîyyede bu meleklerle (Hakikat-ı Muhammediyye) ictima ettim. Heybetinden eriyecek, hüsn ve behcetinden fenaya uğrayacak hale geldim. Bana kendini bildirdi. Bana selam verdi. Selamına mukabele ettim. Selam kelamdan sonra kendisine bazı sorular sordum. Bana bazı bilgileri teşbih ve kinaye yoluyla cevapladı. Sonunda ben ona dedim ki, "Ey Seyyid-i Kebir, ey allam-ı habir! Senin için Hak'tan te'yid ve ismet temenni ederim. Baha hikmet incilerinden rahmet deryasından haber ver." Ruh tabir edilen melek ile münademe (mülâtefe) ve mücamelede, Ruh-ı A'lâ'nın bana verdiği mane'î ve hakikî şarapları içmeye devam ettim....", Cîlî, age, ss. 283-86.

83 Sahih-i Müslim (Nevevî'nin Şerhi ile birlikte), Fezâil, no: 87,88,89; Nese'î, no: 34.

84 Şah Velîyyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, çev.: Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, c. II, s. 663.

85 Dihlevî, age, c. I, s. 49.

Şemseddîn İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.1350), Refik-i A'lâ ve Refik-i Esfel diye iki kavramdan bahsetmekte ve Refik-i A'lâ'yı, insanın yüce âlemdeki ruhu, Refik-i Esfel'i ise bu dünyada bulunan bedeni olarak tanımlamaktadır. Cevziyye'ye göre, insanı yücelere ve aşağılara doğru cezbeden iki türlü nefis bulunmaktadır. Eğer kişinin amelleri iyi olursa, kendisine iyi bir arkadaş verilir ki buna Refik-i A'lâ, şâyet amelleri kötü olursa, bu kez de kendisine kötü bir arkadaş verilir ki buna da Refik-i Esfel denilir. Refik-i A'lâ; kişiyi, himmeti ve ameli ile yücelere, Refik-i Esfel ise alçak (denî) nefslere olup, aşağılara cezbeder⁸⁶.

Cevziyye'nin bu yorumu, daha önce de belirttiğimiz gibi Fahreddin Razi'nin Kâmil Tabiat hakkındaki görüşleriyle paralellik göstermektedir⁸⁷.

Ayrıca Refik-i A'lâ'nın kişinin koruyucusu ve yoldaşı olduğu anlayışı da hem Kâmil Tabiat hem de Refik-i A'lâ görüşlerinde bulunmaktadır.

6- Kâmil Tabiat Ve Fa'al Akıl

İslâm düşüncesinde Ruh-u'l-Emîn, Ruh-u'l-Kuds, Levh-i Mahfûz, Akl-ı Feyyâz ve Kitab-ı Mübin ve Cebrail gibi isimler de verilen Fa'al Akıl, onuncu feleğin aklı olup, soyut akıllar hiyerarşisinin son halkasını oluşturmaktadır. Onuncu feleğin nefsinde ise sûret bahşeden (vâhibu's- suver) ve mutlak tabiat (tabiat-ı mutlaka) denir⁸⁸.

Sühreverdi "Ruh-u'l-Kuds" ve "Vâhibu'l-İlim" olarak da adlandırdığı ve yüce meleklerden bir melek olarak kabul ettiği Cebrâil (Fa'al Akıl)'i, insan türünün efendisi yani insanlığın ilk örneği (arketip) olarak kabul etmektedir. Çünkü Cebrâil, insanlık üzerinde irade sahibi ve onlara bilgi ve fazilet ilham etmek suretiyle mizaçlarını tamamlayan bir varlıktır⁸⁹.

Biraz önce belirtilen özelliklerinin yanında Fa'al Akıl, özellikle beşerî ruhları idare etmesi⁹⁰, onlara ilim vermek sûretiyle yetkinliğe erişirmesi vasıfları

86 İbn Kayyim Cevziyye, *Kitabu'r-ruh*, çev.: Şaban Haklı, İstanbul 2003, ss. 151, 159, 161; a.mlf, *Kitabu'l-fevaid*, Riyad 1980, ss. 15-16.

87 Krş. Râzî, *el-Metalibu'l-âliyye*, c. VII, s. 400.

88 Krş. Farabî, *es-Siyasetu'l-medeniyye veya mebâdi'ü'l-mevcûdât*, çev.: Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, İstanbul 1980, s. 2; a.mlf., "Uyunu'l-mesâil", çev.: Kıvameddin Burslav-H. Ziya Ülken, Ankara ts., s. 209; Şehabeddin Sühreverdi, "Filozofların İnançları", *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, çev.: İsmail Yakıt, İstanbul 2002, s. 170; Sühreverdi, *Nur Heykelleri*, çev.: Saffet Yetkin, İstanbul 1949, s. 23; A. Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 68; İbrahim Kasabbaşızâde, *Sefinetü'l-mesâil*, Süleymaniye Ktp, Halet Efendi, no. 792), vr. 58a; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mâ'rifetname*, sad.: Ahmet Mahir Erdemli, yy., 2002, c. I, s. 62

89 Şehabeddin Sühreverdi, *Hikmetü'l-işrâk*, haz.: Henry Corbin, Tahran 1953, s. 200-201.

90 İbn Sinâ, *en-Necat (İlahiyyat)*, Mısır 1357/1937, s. 278.

ile Kâmil Tabiat'a benzemektedir. Çünkü onun işi, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken yetkinlik mertebesinin en yükseğine yani, Yüce Mutluluk (es-Saâdetü'l-Kusvâ)'a ulaştırmaktır. Böylece insan, Fa'al Akıl düzeyine çıkar⁹¹.

Şarihi bilinmeyen Hayy İbn Yakzan şerhinde Fa'al Akıl'ın, beşerî ruhlara ilim verdiğiine dair şu ibareler bulunmaktadır: "Bilmediğimiz, ama bilme kuvvetine sahip olduğumuz bir bilgi de, o bilgiyi bilmeye layık hale geldiğimizde, onu yerine getirmek ve anlamak için iyi niyet göstermemizin yardımı ve Fa'al Akıl'ın etkisinin bize ulaşması ile meydana gelir."⁹²

Aynı risalenin başka bir yerinde ise, Fa'al Akıl'ın "bilgi veren" ve "yol gösteren" bir varlık olduğu daha açık bir ifade ile belirtilmektedir⁹³.

Fa'al Akıl ile Kâmil Tabiat arasında hem bazı ortak noktalar hem de ayrılıklar bulunmaktadır. Ortak noktalar, her iki varlığın da insanî nefslere ilmî ve hikemî olarak etkide bulunması ve bu suretle insana bilgi veren bir öğretici olmasıdır. Bir başka ortak özellik de özellikle Sühreverdî gibi filozofların Fa'al Akıl'ı akıl değil nefis⁹⁴ kategorisinde görmeleridir. Kâmil Tabiat'ın da nefis olduğundan daha önce bahsedilmişti.

Yine Kâmil Tabiat ile Fa'al Akıl'ın özellikleri hakkında bilgi verilirken, bazı ortak benzetmelerin kullanıldığını görmekteyiz. S. Hakim Kâmil Tabiat'ın, insanlığı idare eden bir varlık olduğunu belirtirken, onun, insanları idare edişini; bir kralın ülke insanlarını idare etmesine benzetmişti. Halbuki aynı benzetmeyi daha önceden Sühreverdî'nin Fa'al Akıl hakkında yaptığını görmekteyiz⁹⁵.

Yukarıda belirtilen bu özelliklere bakarak, Kâmil Tabiat'ın Fa'al Akıl olabileceğini söylemek mümkündür.

7- Kâmil Tabiat ve Adam Kadmon

Türlerin Efendisi ve özellikle Kâmil Tabiat fikri, Kabala inancındaki Adam Kadmon (Semâvî Adam) fikri ile de benzerlik arz etmektedir. Kabala inancına göre Tanrı âlemi doğrudan değil, her biri öncekinden daha az mükemmel olarak ardı ardına fıskıran tecelliler şeklinde yaratmıştır. Bu tecelliler ise sırasıyla; buyruklar dünyası (astilut), yaratılış dünyası (beriah), oluşum dünyası

91 Farabî, *es-Siyase*, ss. 2, 38. Farabî'nin Faal Akıl hakkındaki görüşleri için bk. Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, ss. 67, 92, 101-107.

92 *Risale-i Hayy İbn Yakzan ve Şerhi*, ss. 27-28.

93 *Risale-i Hayy İbn Yakzan ve Şerhi*, s. 70.

94 Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 23.

95 Sühreverdî, "Filozofların İnançları", *Türk-İslâm Düşüncesi*, s. 172.

(yetsirah) ve görünür nesnelere dünyası (asiyah)'tır⁹⁶.

Kabala inançlarına göre Tanrının İlk Tecellisi, baki ve tezahür olan Tanrı'nın ilk idrak edilir vasfı, *Adam Oilah*, Semâvî Adam ve *Autik Yomin'dir*. Buna ayrıca, Adam Kadmon'a "Arketip Adam/İnsan" veya "Hayat Ağacı" da denilir⁹⁷.

Adam Kadmon fikri, bazı mutasavvıfların, İnsan-ı Kâmil⁹⁸ ve Hakikat-ı Muhammediye anlayışları ile benzerlik arz etmektedir. Çünkü mutasavvıflara göre de âlemin kendisinden yaratıldığı bir insan bulunmaktadır. Bu insan mutasavvıflara göre Hz. Muhammed'in Ruhânîyetidir⁹⁹. Kabalistlere göre ise âlemin kendisinden yaratıldığı ilk örnek varlık Adam Kadmon'dur.

Kabaladaki Adam Kadmon anlayışı her ne kadar Yahudi inançlarından kaynaklanmış ise de, bu fikirlerde İslâm düşüncesinin etkilerini de görmek mümkündür. Bu itibarla İslâm düşüncesindeki Kâmil Tabiat fikrinin Kabala'dan etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Tam tersine Kabala'daki bu fikirlerin İslâm düşünürlerinden etkilendiğini söylemek daha doğru olur¹⁰⁰.

7- Kâmil Tabiat ve Daimon

Henry Corbin, Giorgio Agamben ve James H. Olthuis gibi bazı araştırmacılar, Sokrates'in Daimon'unu, Zerdüştlük ve Maniheizm'deki seçilmiş kişilere cezbe sırasında görünen varlıklar ile İslâm düşüncesindeki Kâmil Tabiat'a benzetmektedirler¹⁰¹. Biz de bu iddiadan hareketle söz konusu kavramlar arasında bir karşılaştırma yapmak istiyoruz.

Daimon, Yunan dünyasında çok farklı özelliklerle karşımıza çıkmaktadır. Mesela, Diamon, ikinci derecede tanrılar, insanüstü tanrısal etkinlikleri olan kavranılamaz bir güç, Tanrı'yla insan, gökle yer arasında bulunan, sonradan iyi ve kötü ruhlar olarak ikiye ayrılan varlıklar, yol gösterici güç, cin ya da ruh, zeka ve ilahi kuvvet Tanrısı, doğal ruh ve deha gibi birçok anlama gelmektedir.

96 Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad.: H. Rahmi Yananlı, İstanbul 1992, s. 170; Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev.: Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul 2000, s. 109.

97 Kabala inancındaki yaratılış ve Adam Kadmon hakkında geniş bilgi için bk. Gershom Scholem, *Sabatay Sevi*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 2001, ss. 25-28, 43; Aynî, s. 172; Arzu Cengil, *Kabbalah*, İstanbul 2003, ss. 43-73; William Wynn Westcott, *Kabala İncelemesine Giriş*, çev.: Kemal Menemencioğlu, (<http://www.hermetics.org/GD-kabala.html>).

98 René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2001, s. 22.

99 Cılı, *age*, s. 301.

100 Stavish, (<http://www.hermetics.org/KBL-Hermetizm.html>).

101 Krş. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 241-42; Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, CA USA 1999, s. 147; James H. Olthuis, *Religion Without Religion: Prayers and Tears of John D. Caputo*, London UK, Routledge 2001, s. 86.

Daimon'u, tanrısal bir güç anlamında kullanıldığı gibi, kişileştirilmiş ilâhî gücü ve faaliyetleri olan bir varlık¹⁰² ya da, insanı idare eden kişileştirilmiş bir kader olarak da kabul edebiliriz. Çünkü Helen inancına göre her varlığın ayrı bir kader kuvveti vardır. İşte bu kuvvete Daimon denilir.¹⁰³

Sokrates öncesi dönemlerde daha çok mitolojik bir kavram olarak karşımıza çıkan Daimon'un, Sokrates ile birlikte felsefî bir özelliğe büründürüldüğünü görmekteyiz. Wolfgang M. Zucker'e göre Daimon XV. asra kadar "Theos" anlamında kullanılmış ve bu asırdan sonra Theos tanrısı, Daimon ise ilahî varlıkları belirtmek için terimleştirilmiştir. Latinler ise aynı kelimeyi "Genius" olarak çevirmişlerdir¹⁰⁴.

Eski Yunan'da görülen "Daimon" inancının, filozoflar tarafından da benimsendiğini görüyoruz. Bu filozofların başında Herakleitos, Demokritos, Thales ve Sokrates gelmektedir.

Herakleitos'a göre Daimon, kişinin karakteri veya ahlaki meziyetleridir¹⁰⁵. Miletli Thales de alemleri bu gibi daimonlarla dolu olarak görür. Herakleitos ve Pythagoras, daimonların insanlara bekçilik ettiklerine inanır. Yunan dünyasında iyi ve yararlı bir varlık sayılan Daimon, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla kötülüğün sembolü olarak kabul edilen şeytana dönüşmüştür.

Daimon fikrini felsefeyi dâhil eden filozof Sokrates'tir. Sokrates, "Daimon" terimini, "theos" olarak bilinen ulu tanrılar ile "heros" denilen yarı tanrı kahramanlar arasında tasavvur ettiği, alt seviyedeki tanrılar için kullanmıştır. Bu bağlamda kendisini daima bir daimonun yönlendirdiğini söylemekten çekinmemiştir¹⁰⁶. Sokrates'in verdiği bilgilere göre kendisi, önemli bir konuda karar verme noktasına geldiğinde, bir tür dinî sarhoşluk ve cezbe içine gark olur. İşte tam bu sırada içinde bir ses duyar ve bu sese ilâhî bir ses anlamında, Daimon adını verir.

Platon, Sokrates'in daimonların varlığına inandığını belirtirken, önce bu varlıkların etkisinden bahsetmekte ve bundan hareketle de daimonların varlığına işaret ederek şöyle demektedir. "*Tanrısal işlere inanıp da, Tanrılara inanmayan biri var mıdır? Daimonların gücüne inanıp da, Daimonların gücüne inanmayan? (...) Daimonluk işlere inanıyorsam, Daimonlara da inanıyorum demektir.*"¹⁰⁷.

102 S. Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, s. 91.

103 Yaşar Şahin Anıl, *Sokrates Davası*, İstanbul 1990, ss. 71, 103.

104 Geniş bilgi için bk: Wolfgang M. Zucker, *The Demonic: From Aeschylus to Tillich*, collected works, yy. 1953, c. VII, ss. 35-39.

105 Zucker, *age*, s. 37.

106 Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi (Antikçağ)*, çev.: Muammer Sencer, Ankara 1972, s. 173.

107 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev.: Teoman Aktürel, İstanbul 1996, ss. 31-32.

Sokrates'in söylediğine göre, kendisinde çocukluğundan başlayan Tanrı vergisi bir özellik vardır. Bu öyle bir sestir ki, belirlediği zaman, kendisine, yapmak üzere olduğu işlerden vaz geçmesini söylemiş. Ayrıca, dostlarından birisi de bir niyetini Sokrates'e belirtecek olsa yine bu özellik belirirmiş. Sokrates, bu özelliğini ispatlamak için örnekler vererek, şahitler göstermektedir¹⁰⁸.

Daimon'un bir başka önemi de, onun Sokrates'in (dolayısıyla Platon'un) "bilgi meselesi"ni ortaya koyması bakımındandır. Sokrates, bilginin, Daimon aracılığı ile meydana gelmesinde, yaradılıştan gelme bir bilicilik vasfına vurgu yapar. Bu, insanın "kendinden bilici" yani, insanın bilgiyi sondana kazanmayıp, doğuştan getirdiği mânâsına alınmamalıdır. Buradaki "bilicilik" aslında insana Tanrı ya da tanrısal varlıklar tarafından verilmiş bir "bilicilik"tir.

Sokrates'in daimon anlayışı, daha sonra birtakım farklı görüşler ve dinî inançlarla irtibatlandırılmak suretiyle yeni boyutlara ulaşmıştır. Mesela, Tyanalı Apollonius, Daimon'un emirlerini işittiğini söylemiş ve bunu da Hermetik düşüncenin bir prensibi olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Apollonius'a göre Daimon, ilahî ilkelerin güçleri veya kâhinlere rüyada ilham veren prensiplerdir. Daimonlar ikincil ölümsüzler olup, gök ile yeryüzü arasında bulunan ikinci derecede tanrılardır.

Tireli Maximus'un iddiasına göre Platon, insanları bir birinden ayıran şeyin bir çeşit ruh olduğunu ve bunun da dünyaya gelişimizden itibaren bizlere ait kılındığını, hem hayatta iken hem de ölümden sonra bizleri takip ettiğini belirtmiştir. İşte bu ruh, Daimon olarak adlandırılan şeydir. Daimon, İyi İdeası ile irtibatlı olup, hayatımızın düzenlenmesinde etki sahibidir. Mesela, bir heykeltıraş, yapmış olduğu heykellere suret verirken bu suretleri ya dünyada gördüğü bir nesnenin suretine benzetir ya da Daimon aracılığı ile İyi İdeası'ndan alır.

Reginal Metron'a göre Daimon'dan suret alma fikrini daha sonra Hermetik ve Yeni-Platoncu filozoflar felsefî bir prensip olarak benimsemişler ve böylece ruhun güzelliğini elde ettiklerini iddia etmişlerdir¹⁰⁹.

Bazı yorumlara göre ise her insana ait bir Daimon vardır ve bunlar, insanın benliğini oluşturmada etkindir. Ancak insanın bedeni olmaksızın şahsiyet kazanması mümkün değildir. Ayrıca Daimon kendisini diğer daimonlarla birleştirmek ister fakat bunu akıl olmadan yapamaz. Bu itibarla kişi ile onun daimonu aynı iradenin parçaları olarak görülebilir. Bunu bir buz dağı (iceberg)

108 Geniş bilgi için bk. Platon, *Theages*, çev.: Hamdi Varoğlu, İstanbul 1997, ss. 24-28.

109 Geniş bilgi için bk: Reginal Metron, *Mystics and Seers of All Ages* (<http://www.alchemylab.com/daimon.htm#The%20Daimon%20of%20Socrates>).

misali ile anlatmak mümkündür. Buz dağının görünen kısmı insana ve görünmeyen kısmı ise Daimon'a benzetilebilir¹¹⁰.

Daimon fikrinin, bazı ilahi din mensupları tarafından da birtakım dinî özellikler altında devam ettirildiğini görmekteyiz. Meselâ, bazı yahudiler Daimon'un, Tevrat'taki yeryüzüne düşürülmüş olan ilahî varlıklar (Nefiller),¹¹¹ olduğu kanaatinde. Bazı Hıristiyanlar ise onu, koruyucu melekler olarak da algılanmaktadır¹¹².

Görüldüğü gibi Daimon hakkında verilen bilgilerin birçoğu, Kâmil Tabiat hakkında verilen bilgilerle benzerlik göstermektedir.

8- Kâmil Tabiat ve Zerdüştlük'teki Ruhânîler

Eski İran dinlerinden Zerdüştlük'te bir kısım ruhânîler vardır ki bunlara, "koruyucu ruh" anlamına gelen Fravaşi ve Daênâ adı verilir. Fravaşi daha çok eski İran mitolojilerinde kullanılan bir isimdir. Zerdüştlük'te, Fravaşi yerine Daênâ kelimesi kullanılır. Yüklendikleri anlam itibariyle de aralarında birtakım farklılıklar olmasına rağmen, insanların koruyucusu olmaları en temel özellikleridir¹¹³.

Fravaşi veya Daênâ, insanın gökteki aslı ve Ahura Mazda nezdinde ilk örneği olup, insana özgürlük ile iyi veya kötüyü ayırt etme kabiliyeti verir. Bu varlıklara ayrıca "içsel ben", "içsel varlık", "ruhsal ben", "kişilik" ve "benlik"¹¹⁴ gibi anlamlar da yüklenmektedir. Her insanın ayrı bir Fravaşi'si vardır. Kişinin ruhu, ölümden sonra kendi Fravaşi'si ile birleşir. Fravaşiler'den her birisi bir şahsı koruması altına alıp, bu şahsı ölüncüye kadar korumakla yükümlüdür¹¹⁵. Fravaşiler gökleri tamamen sarmış olup, gerektiği zaman yeryüzüne inmektedirler. Korumakla görevli oldukları şahsın başına bir musibet gelmesini önlemek için dua ederler. Onların bu duaları sebebiyle tanrısal bir enerji ortaya çıkar ve belaları def eder. Koruyucu meleklerle ayrıca "öğretmen" adı da verilmektedir¹¹⁶.

Zerdüştlük'te ayrıca Xvaranah denilen bir ruhânî varlıktan da bahsedilmektedir ki, bu varlık, krallar, kahramanlar ve din adamlarını özel olarak ko-

110 Krş. <http://www.yeatsvision.com/Daimon.html>.

111 Tekvin, 6: 1-4.

112 Metron, <http://www.alchemylab.com/daimon.htm#The%20Daimon%20of%20Socrates>.

113 M. Sıraç Bilgin, *Zarathustra*, İstanbul 2003, s. 386.

114 Daênâ hakkında geniş bilgi için bk. Juan Eduardo Cirlot, *Dictionary of Symbols*, London UK: Routledge 1983, s. 76; Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, CA, USA 1999, ss. 147; Bilgin, *age*, s. 387.

115 İskender Oymak, *Zerdüştlük*, Elazığ 2003, ss. 46, 150-52.

116 <http://avesta.org/angels.html>, 29.04.2003.

ruyan ruhânîlerdir¹¹⁷. Bunlara “Amşesbend” veya “Meşâsibned” de denir. Amşesbend, âlemde bulunan her şeyin yöneticisi olup, onları ve özellikle de insanları yetkinliğe ulaştırır. Zira Amşesbend denilen bu varlık, âlemdeki varlıkların yöneticisi oldukları gibi, onları bilgi bakımından da olgunluğa erdirmektir. Şehristanî'ye göre böyle bir varlık, Sâbîlik ve Mani dinlerinde de bulunmaktadır¹¹⁸.

Bu arada İran'ın eski dinlerinden Maniheizm'deki Paracletos inancı hakkında da kısa bir bilgi vermek istiyoruz. Çünkü onların Paracletos hakkındaki bazı yorumları Daimon ile benzerlik arz etmektedir. Mani inançlarına göre Paracletos, Mani'nin ikizi olan ruhânî bir varlık olup, Mani'ye gizli sırları vermektedir. Mani on iki yaşındayken, ilk kez göksel bir ziyarete tanık olmuş ve ilk ilahî bilgileri bu şekilde almıştır. Maniheistlere göre Paracletos, Mani'nin ikizi ya da ruhsal eşi olup, onu eğiten ve görevine hazırlayan bir melektir¹¹⁹.

Görüldüğü gibi Sokrates'in Daimonu ile Zerdüştlük ve Mani inançlarındaki ruhani varlıklar arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Ayrıca bu fikirlerin İslâm düşüncesinde de Kâmil Tabiat olarak ama biraz geliştirilmiş şekilde yorumlandığını görmekteyiz.

Sonuç

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamaları göz önüne alarak şöyle bir neticeye varmak istiyoruz: Kâmil Tabiat fikri, farklı isimlerle de olsa, birçok din ve felsefî ekollerde bulunmaktadır. Söz konusu düşüncenin meydana gelmesinin en önemli sebeplerinden birisi, insanın âlemdeki yalnızlığı ve kendisini güven altında hissetmesine duyulan bir ihtiyaç olarak görülmelidir. Çünkü insan her ne kadar sosyal bir varlık ise de, aslında yalnız bir varlıktır. Bedeni ile toplum içinde bulunsa da ruhen tek başına yaşadığı için, zaman zaman kendisini yalnız hissetmektedir. İşte böyle bir yalnızlığı ortadan kaldırmak için, hem dinlerdeki birtakım manevî varlıklar inancından, hem de kendi ürettiği fikirlerinden hareketle bir ortak ya da kendisine bir eş bulma özlemini çekmektedir. Bu sebeple birçok inanç ve düşüncede Kâmil Tabiat diyebileceğimiz fikirlerin izlerine rastlanmaktadır.

Kâmil Tabiat fikrinin İslâm düşüncesine girişi çok eski olmasına rağmen dikkat çekmesinin Mecnûî ve felsefeye dahil olmasının ise Sühreverdî ile başla-

117 Bilgin, *age*, s. 84-85.

118 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur, Beyrut-Lübnan, 1414/1993, c. I, s. 279; Oymak, *age*, s. 144.

119 <http://www.filozof.tripod.com/mani.html>, 29.04.2003.

dığını söyleyebiliriz. Ancak Sühreverdî bu terim hakkında detaylı bilgi vermemiştir. Daha sonra da özellikle İsfahan Okulu'na mensup filozofların bu fikirleri geliştirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Benzer çalışmaların aralıklarla da olsa Osmanlılar'da da devam ettiğini söyleyebiliriz. Osmanlı ilim adamları bu çalışmalarını "Kâmil Tabiat" risaleleri olarak adlandırmaktadırlar. Osmanlıların çeşitli dönemlerinde kaleme alınan Kâmil Tabiat risaleleri, felsefe, tasavvuf, tılsım, simya ve gizli ilimler olarak adlandırılan ilim dallarına yayılmıştır. Bu eserlerde de zaman zaman rumuzlar kullanıldığını görmekteyiz.

Meşşâî felsefe dışında birçok disiplinin ilgisini çeken Kâmil Tabiat fikri, daha çok irfanî (gnostik) kişiler tarafından benimsenmiş ve bilgi nazariyeleri içerisinde önemli bir yere oturtulmaya çalışılmıştır. Bunun sebebi de, Kâmil Tabiat ile insan arasındaki ilişkinin, bir çocuk ile onu eğiten öğretmen arasındaki ilişkiye benzetilmesidir. Bu bağlamda, bir çocuğun varlık bulmasına sebep olan baba, etkin varlıklara ve çocuğu eğiten öğretmen ise Kâmil Tabiat'a benzetilmektedir. Bu itibarla Kâmil Tabiat'a, manevî baba ya da öğretmen de denilmektedir. Bu benzetme, Hermetik filozofların ilim anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Çünkü İrfanî felsefede bilginin kaynağı duyu ya da akıl olmayıp, doğrudan doğruya sezgisel bir kaynaktır. İşte, insana sezgi yoluyla bilgi veren varlık da Kâmil Tabiat'tır. İnsanın bilgi elde edebilmesi için Kâmil Tabiat ile irtibat kurması gerekir.

Özet

Bu çalışmada, İslâm Felsefesi, tasavvuf, gizli bilimler gibi disiplinlerde kullanılan Kâmil Tabiat fikri incelenmeye çalışılacaktır. Kâmil Tabiat, insanın ilk örneği, diğer ben'i, koruyucusu, manevî öğretmeni olarak kabul edildiği gibi, insan ruhları da onun manevî evladı olarak görülmektedir. Ayrıca bu terim, ortak özellikler gösteren Fa'al Akıl, Kutsal Ruh, Veled-i Kalb, Refik-i A'lâ, Daimon ve Adam Kadmon gibi terimlerle de karşılaştırılacaktır. İsraki filozofların felsefi bir terim olarak daha farklı bir anlamda kullandıkları Kâmil Tabiat hakkında bazı Osmanlı düşünürler tarafından müstakil eserlerin yazıldığını görmekteyiz. **Anahtar Kelimeler:** Kâmil Tabiat, manevî öğretmen, Daimon, Hermes, Fa'al Akıl, Veled-i Kalb, Refik-i A'lâ.

Kaynakça

- "Risale-i Hayy b. Yakzan (İbn Sinâ) ve Şerhi", (Yazarı Meçhul; *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, çev.: Derya Örs, İstanbul 1997).
- Afif, Ebu'l-Ala, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2000.
- Agamben, Giorgio, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, CA, USA 1999.
- Anıl, Yaşar Şahin, Sokrates Davası, İst. 1990.
- "Risaletü Aristâtâlîs ile'l-İskender", Yazarı meçhul, *el-İnsaniyye ve'l-vücûdiyye fi'l-fikri'l-Arabî*, Abdurrahman Bedevî, Kâhîre 1947.
- Aydın, Mehmet S., "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, İstanbul 2000, c.XXII.
- Aydın, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad.: H. Rahmi Yananlı, İstanbul 1992.
- Bedevi Abdurrahman, *el-İnsaniyye ve'l-vücûdiyye fi'l-fikri'l-Arabî*, Kahire 1947.
- Bilgin, M. Sıraç, *Zarathuştra*, İstanbul 2003.

- Bolay, S. Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Melek, Cin, Şeytan*, İstanbul 1998.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Cengil, Arzu, *Kabbalah*, İstanbul 2003.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *Kitabu'l-fevaid*, Riyad 1980.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *Kitabu'r-ruh*, çev.: Şaban Haklı, İstanbul 2003.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Dictionary of Symbols*, UK: Routledge, London 1983.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihî Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994.
- Cürçani, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-tarifat*, yy., ts.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV.
- Dihlevi, Şah Veliyullah, *Hucçetullahi'l-bâliğa*, çev.: Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.
- Erdogan, İsmail, *Hermetik İslâm Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, Ankara 2004.
- Erdogan, İsmail, *İbrahim Kasabbaşızâde'nin Felsefî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2001.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Mâ'rifetname*, sad.: Ahmet Mahir Erdemli, yy. 2002.
- Farabî, "Uyunu'l-mesâil", (*Farabî* içinde), çev.: Kivameddin Burslav- H. Ziya Ülken, Ankara ts.
- Farabî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye veya Mebâdî'u'l-mevcûdât*, çev.: Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, İstanbul 1980.
- Freke, T., - P. Gandy, *Hermetika- Hermes'in Kayıp Sözleri*, çev.: Semra Tuna, İzmir 2000.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Ihyâu 'ulûmi'd-din*, çev.: Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 1981.
- Geylani, Abdulkadir, *Sırru'l-Esrar-Ötelerden Haber*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, Ankara 2001.
- Guénon, René, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2001.
- Hirevî, Muiniddin M. Emin, *Peygamberler Tarihi*, çev.: Muhammed Ebad Efendi (Altıparmak), sad.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1977.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut ts.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Tedbirat-ı İlahiyye*, tercüme ve şerh eden, A. Avni Konuk, haz.: Mustafa Tahralı, İstanbul 2001.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1990.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist*, Beyrut 1410/1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev.: Kemal Işık- Mehmet Dağ, İstanbul 1998.
- İbn Sinâ, "(Peygamberlerin) Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", (*İbn Sinâ Risaleleri içinde*), çev.: Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2004.
- İbn Sinâ, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", çev.: Mahmut Kaya (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*), İstanbul 2003.
- İbn Sinâ, *en-Necat (İlahiyyat)*, Mısır 1357/1937.
- İzutsu, Toshihiko, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, çev.: A. Yüksel Özemre, İstanbul 2001.
- Kasabbaşızâde, İbrahim, *Sefinetü'l-mesâil*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, no: 792.
- Kaşanî, Muhammed en- Nerağî, *el-Lemeâtü'l-arşıyye*, <http://www.naraqi.com/ara/g/g05/06>.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kebirizâde, Ahmed Mahfî, *el-Muhtasar fi Beyani Tibai't-Tâmm*, Milli Ktp., no: 2145.
- Kılıç, Mahmut Erol, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1989.
- Kindî, "Nefis Üzerine", (*Felsefî Risaleler içinde*), çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- Kutluer İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996.
- Meclisî, Muhammed Bakır Ali, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut-Lübnan, 1403/1983.
- Mecritî, Mesleme b. Ahmed, "*Min kitabi gâyeti'l-Hakim li't-tibai't-tâmmi'l-hâlûme*", Milli Kütüphane, 3146 numaralı mecmuanın 10b-13a varakları arası.
- Metron Reginal, *Mystics and Seers of All Ages*, <http://www.alchemylab.com/daimon.htm#The%20Daimon%20of%20Socrates>
- Molla Sadrâ, *eş-Şevahidü'r-rubûbiyye*, tas. tahk. Seyyid Celaleddin Aştıyanî, Meşhed 1346.
- Muhammed, Seyyid Hakim, *Risale fi tahkiki't-tibai't-tâmm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 26920.
- Mustafa, İbrahim -Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul 1404/1984.
- Mutahhari, Murtaza, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: İsmail Bendiderya, İstanbul 1999.
- Nakşbendî, Muhammed Nuri Şemseddin, *Kalplerin Anahtarı*, haz.: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İslâm Kozmolojii Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev.: Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul 1988.
- Nesefî, Aziz, *Hakikatlerin Özü*, çev.: M. Murat Tamar, İstanbul 1997.
- Olthuis, James H., *Religion Without Religion: Prayers and Tears of John D. Caputo*, UK: Routledge, London 2001.
- Oymak, İskender, *Zerdüştlük*, Elazığ 2003.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev.: Teoman Aktürel, İstanbul 1996.
- Platon, *Theages*, çev.: Hamdi Varoğlu, İstanbul 1997.
- Râzî Fahreddin, *el-Metalibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-İlahî*, tahk. Ahmed Hicazî es-Sekâ, Beyrut-Lübnan 1407/1987.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi (Antikçağ)*, çev.: Muammer Sencer, Ankara 1972.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ergun Kocabıyık, İstanbul 2000.
- Scholem Gershom, *Sabatay Sevi*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 2001.
- Stavish, (<http://www.hermetics.org/KBL-Hermetizm.html>).
- Sühreverdî, Şehabeddin, "Filozofların İnançları", *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, çev.: İsmail Yakıt, İstanbul 2002.
- Sühreverdî, Şehabeddin, *el-Meşari ve'l-mutarahat*, (*Mecmua fi'l-hikmeti'l-İlahiyye içinde*), haz.: Henry Corbin, İstanbul 1945.
- Sühreverdî, Şehabeddin, *Hikmetü'l-işrâk*, haz.: Henry Corbin, Tahran 1953.
- Sühreverdî, Şehabeddin, *Nur Heykelleri*, çev.: Saffet Yetkin, İstanbul 1949.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk. Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur, Beyrut-Lübnan 1414/1993.
- Taftazani, Saduddin, *Şerhu'l-makâsîd*, tahk. Abdurrahman Amire, Beyrut 1409/1989.
- Türkçe Sözlük* (TDK), haz.: Komisyon, Ankara 1988.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Westcott, William Wynn, *Kabala İncelenmesine Giriş*, çev.: Kemal Menemencioglu, (<http://www.hermetics.org/GD-kabala.html>)
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul 2000.
- Zucker Wolfgang M., *The Demonic: From Aeschylus to Tillich*, collected works, 1953.

Web Siteleri

- <http://avesta.org/angels.html>, 29.04.2003.
- <http://avesta.org/angels.html>, 29.04.2003.
- <http://theosophy.org/tlodocs/teachers/Suhrawardi.htm>, 29.12.2002
- <http://www.aleman.com/Ismlib/viewchp.asp?BID=140&CID=15#TOP>
- <http://www.filozof.tripod.com/mani.html>, 29.04.2003.
- <http://www.yeatsvision.com/Daimon.html>, 05.06.2005.
- http://www.dehliz.gen.tr/kitpm.htm+Sokrates+Daimon&hl=tr&lr=lang_tr, 18.04.2004.